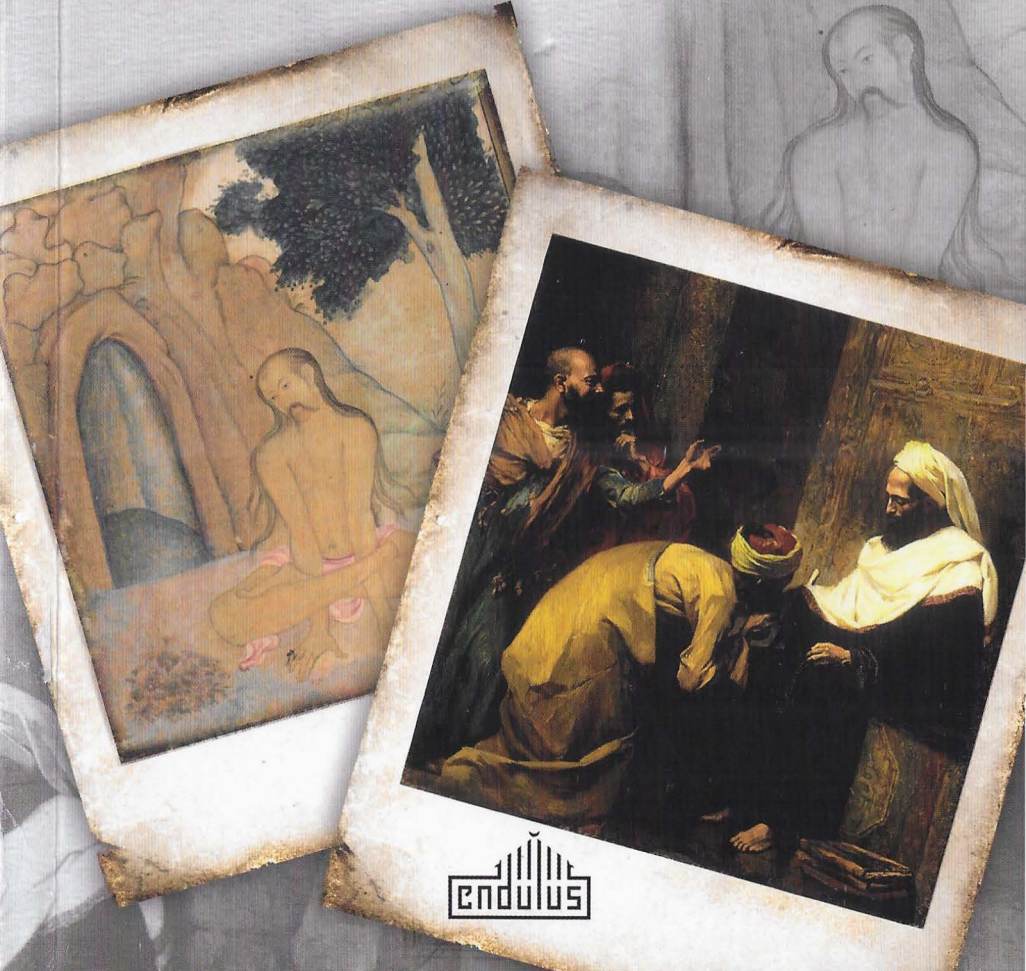


Serkan Derin

TASAVVUF VE BUDİZMİN ORTAK DİLİ

Tasavvuf ve Budizm Klasiklerinin
Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması



Kitap Adı:	TASAVVUF VE BUDİZMİN ORTAK DİLİ: Tasavvuf ve Budizm Klasiklerinin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması
Yazar:	Dr. Serkan Derin
ISBN:	978-605-2105-33-7
Editör:	Savaş Cihangir TALİ
Yayın Yönetmeni:	Önder TÜRKEİ
Dizgi&Mizanpaj:	Endülüs - Mevlüt Sami
Kapak:	Endülüs - Ozan
Baskı&Cilt:	Step Ajans Matbaa Ltd. Şti. Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Bağcılar / İstanbul Tel: 0212 446 88 46 Sertifika No:12266

ENDÜLÜS YAYINLARI

Adres: İstoç 17. yol Sokak 16. Ada No: 97/99
Bağcılar/İstanbul

İletişim: +90 212 659 30 03
+90 533 427 94 98
+90 506 101 88 34

E-Posta: endulusyayinlari@gmail.com
savastali.st@gmail.com

İSTANBUL 2018

Bu eserin tüm yayın hakları Endülüs Yayınları'na aittir. Eleştirel makale ve dergilerde yapılacak kısa alıntılar dışında , bu kitabın bir kısmı veya tamamı, yayıncının izni olmadan yayınlanamaz.

Serkan DERİN

1984'te doğan Serkan Derin 2008'de Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun olmuştur. Aynı yıl Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi programında yüksek lisansa başlamıştır. 2010'da Ardahan Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak göreve başlayan Derin 2011'de yüksek lisansını tamamlamıştır. 2012'de Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Türk Dili ve Edebiyatı anabilim dalı Eski Türk Edebiyatı bilim dalında doktora programına başlamış ve "Tasavvuf ve Budizm Klasiklerinin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması" adlı doktora teziyle 2016'da mezun olmuştur. Kitabın basıldığı 2018 yılı itibariyle Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde Dr. Öğr. Üyesi olarak çalışmaya devam etmektedir.



İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	7
ÖNSÖZ	9

GİRİŞ

A. Konunun Takdimi	13
B. Çalışmanın Problematiği	14
C. Konu Hakkında Yapılmış Çalışmalar	16
D. Yararlanılan Kaynaklar	25
E. Karşılaşılan Problemler	35

— BİRİNCİ BÖLÜM —

BUDİZM İLE TASAVVUF ARASINDAKİ İLİŞKİNİN DİNİ-TARİHİ ARKA PLANI

1.1. BUDİZM'İN ORTAYA ÇIKIŞI, YAYILMASI VE ESASLARI	42
1.1.1 Budizm'in Ortaya Çıkışı ve Yayılması	42
1.1.2. Budizm'in Orta Asya'da ve Türkler Arasında Yayılışı.....	49
1.1.3. Budizm'in Temel Öğretileri	54
1.1.3.1. Bağımlı Varoluş Yasası	60
1.1.3.2. Dört Temel Hakikat	62
1.1.3.3. Sekiz Dilimli Yol	65
1.1.3.4. Karma Öğretisi.....	69
1.1.3.5. Nirvana	69
1.2. TASAVVUF	72
1.2.1. Tasavvufun Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi.....	72
1.2.2. Tasavvufun Asya'da ve Türkler Arasında Yayılması	78
1.2.2.1. Melamîlik	80
1.2.2.2. Kalenderîlik.....	87
1.2.2.3 Yesevîlik	91
1.2.3. Anadolu'da Tasavvuf	93
1.2.4. Tasavvufun Temel Öğretisi	102

— İKİNCİ BÖLÜM —

BUDİZM VE TASAVVUFTA ÖĞRETİLER

2.1. FELSEFE VE ÖĞRETİLER	116
2.1.1. Mutluluk	122
2.1.2. Dünyanın Geçiciliği	127
2.1.3. Tövbe-Farkındalık	133
2.1.4. Geçilmesi Gereken Aşamalar.....	139

2.2. MİSTİK TECRÜBE	145
2.2.1. Mistik Tecrübenin Basamakları	149
2.2.2. İleri Derecede Yoğunlaşma	159
2.2.3. Nirvana-Fena	165
2.2.4. Vecd/Esime	174
2.3. HAKİKATE ULAŞMADA ORTAYA ÇIKAN ENGELLER	181
2.3.1. Duyular Dünyası.....	182
2.3.2. Duygular ve Eylemler	183
2.3.3. Nefis	184
2.4. TEPKİSELLİK	194
2.4.1. Ritüellere ve Din Adamlarına Gösterilen Tepkiler.....	194
2.4.2. Katı Riyazete Gösterilen Tepkiler	212
2.5. AHLAK-ADAB.....	221

— ÜÇÜNCÜ BÖLÜM —

BUDİZM VE TASAVVUFTA TEŞKİLAT

3.1. ŞANGA/TARİKAT	238
3.1.1. Karizmatik Lider	251
3.1.1.1. Karizmatik Liderlere Ait Mitik Anlatılar.....	252
3.1.1.2. Karizmatik Liderlerin Nitelikleri	264
3.1.1.3. Olağanüstü Güçler (Abhinna-Keramet)	277
3.1.1.3.1. Gaybı Bilme	280
3.1.1.3.2. Zihin Okuma	286
3.1.1.3.3. Bedensel Kerametler	288
3.1.1.3.4. Doğal Olaylar ile İlgili Kerametler	291
3.1.1.3.5. Sahte Öğretmeni Ortaya Çıkarma.....	293
3.1.1.3.6. Keramete İtibar Etme	296
3.2. ÖĞRETMEN-MÜRŞİT VE ÖZELLİKLERİ.....	300
3.2.1. Eleştirilen Öğretmenler	303
3.2.2. İdeal Öğretmenler	306
3.3. MÜRİT-BİKŞU	315
Sonuç	335
Kaynakça	347
Dizin.....	369

KISALTMALAR

AÜSBE:	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
bkz.:	Bakınız
C:	Cilt
CÜSBE:	Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çev.:	Çeviren
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DEÜSBE:	Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DTCF:	Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi
DTCFD:	Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi
EB:	Encyclopedia of Buddhism
Ed:	Editor
Eİ:	Encyclopedia of Islam
ERE:	Encyclopedia of Religion and Ethics
FUİFD:	Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
FÜSBE:	Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
GÜSBE:	Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
HBVAM:	Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Merkezi
HBVD:	Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi
İA:	Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
İÜEF:	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İÜTDED:	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi
İÜİFM:	İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası
KTB:	Kültür ve Turizm Bakanlığı
MÜİFV:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
OMÜİFD:	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
OMÜSBE:	Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Pub:	Publication
S.:	Sayı
s..	Sayfa
ss.:	Sayfa Sayfa
SÜSBE:	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
SÜTAD:	Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi
TA:	Türkler Ansiklopedisi
TAD:	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi
TDAV:	Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı
TDV:	Türkiye Diyanet Vakfı
TTK:	Türk Tarih Kurumu
TTS:	Tasavvuf Terimleri Sözlüğü
TYEKB:	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
UÜSBE:	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yay.:	Yayınları



ÖNSÖZ

Elinizdeki çalışma Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde “Tasavvuf ve Budizm Klasiklerinin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması” adıyla hazırlanan doktora tezinin kitaplaşmış halidir. Eserin tezden kitaba dönüştürülmesi esnasında çok fazla bir değişikliğe gidilmediğini burada belirtelim.

Çalışmanın amacı kaynaklar üzerinden bir karşılaştırma yapmaktır. Özellikle Budizm’e ait kaynakların kullanılması, çalışmanın özgün tarafını oluşturmaktadır. Bunun yanında klasik tasavvuf kaynaklarının ve tasavvuf edebiyatına dair kaynakların kullanılması da Türk tasavvuf düşüncesinin klasik tasavvuftan ne ölçüde beslendiğinin ortaya konulması açısından önemlidir. Çalışmada Budizm ve tasavvuf karşılaştırılırken zaman zaman İslam düşüncesinden de örnekler verilmiştir.

Çalışmada, Budizm’e ait İngilizce kaynaklardan yararlanılmıştır. Kavramlar, okunuşları esas alınarak verilmiştir. Bu kavramlardan bazılarını cana (Jhana), şanga (Sangha), darma (Dharma) Bikşu (Bhikshu) şeklinde sıralamak mümkündür.

Tasavvufa ait kavramların anlamları için Kuşeyrî, Hücvirî, Kelâzî, Sülemî, Serrac gibi klasik tasavvuf teorisyenlerine başvurulmuş, incelenen kavramların Türk tasavvuf düşüncesindeki karşılıkları da Hacı Bektaş-ı Velî, Ahmed Yesevî, Yunus Emre gibi isimler üzerinden tespit edilmiştir.

Okuyucuları aydınlatma açısından burada belirtilmesi gereken bir husus da çalışmanın *Edebiyat* alanında hazırlanmış olmasıdır. Bu sebeple tarihsel arka plan, dini düşüncenin (Hind ve İslam düşüncesinin) yapısı gibi konular kısa tutulmuştur. Umarız ileride yapılacak tarihsel, arkeolojik çalışmalarla konu üzerine daha fazla ışık tutulur.

Çalışmanın başından sonuna kadar pek çok kişinin emek ve destekleri olmuştur. Türk Dili ve Edebiyatı alanında daha önce yapılmamış bu tip bir çalışmayı, ilk andan itibaren destekleyen ve takip eden Prof. Dr. Ramazan Korkmaz'a, Budizm'e ait metinlerin tespitinde ve çalışmanın ilerlemesinde yardımlarını esirgemeyen değeli hocam Prof. Dr. Ali İhsan Yitik'e, görüşleriyle yardımcı olan Prof. Dr. Orhan Söylemez, Doç. Dr. Ahmet İçli, Yrd. Doç Dr. Reyhan Keleş'e, fikirleriyle metnin oluşmasına katkılar sağlayan Doç. Dr. Vedi Aşkaroğlu'na, İngilizce metinlerin çevrilmesinde yardımlarını esirgemeyen sevgili dostum Elif Bayar'a, basım aşaması da dahil olmak üzere çalışmanın başından sonunda kadar her aşamada yol gösteren ve büyük emek sarf eden Prof. Dr. Hanefi Palabıyık'a ve danışmanım Prof. Dr. Erdoğan Altınkaynak'a teşekkürleri borç bilirim. Ayrıca Endülüs Yayınları ve Savaş Tali beyefendiye de buradan teşekkürlerimi sunarım. Son olarak tez boyunca gösterdiği destek ve özverisiyle çalışmayı kolaylaştıran sevgili eşim Sevil Derin'e teşekkür ederim. Çalışma, mezkûr isimlerin yardım ve destekleri olmaksızın tamamlanamazdı.

Serkan DERİN
Ardahan Ocak-2018

GİRİŞ



A. Konunun Takdimi

Sosyal Bilimlerde, ele alınan konunun tek başına, kendi sınırları içinde incelenmesinin yanında bir de *karşılaştırmalı çalışma* olarak adlandırılan bir metodoloji gelişmiştir. Karşılaştırmaya dayanan çalışmalar, tarih, sosyoloji, edebiyat vb. alanlarda faaliyet gösterir. Özellikle, kültürler arasında bir etkileşimin olduğu varsayımından yola çıkıldığında, belirli bir kültürü tarihsel ve coğrafi olarak diğer kültürler ile karşılaştırarak incelemenin faydalı olması kaçınılmazdır.

Agah Sırrı Levend, hiçbir edebiyatın kendi kaynağından çıktığı şekliyle saf kalamayacağını; kültürlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin içine edebiyatın da dahil olacağını ve böylece edebiyatla uğraşan kişilerin başka kültürlerden etkilenecekleri kendi üsluplarını kurabileceğini söyler. Milletlerin düşünce dünyalarının karşılaştırılmasının ise bir fikrin ilk olarak nerede yer aldığına, kim tarafından söylendiğinin tespiti için son derece önemli olduğunu belirtir. Levend'e göre bu konuda edebiyatçılara büyük bir görev düşmektedir. Burada edebiyatçının görevi, olabildiğince geriye giderek asıllara ulaşmak, takip edilen düşüncenin veya kavramın zaman içinde uğradığı değişikliği, çeşitli yazarların buna yükledikleri anlamları tespit etmektir.¹ Dola-

1 Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, TTK Yay., Ankara 2007, s. 44-45.

yısıyla çalışmamızı, karşılaştırmalı disiplinler içinde, “Karşılaştırmalı Mistisizm” veya “Karşılaştırmalı Mistik Edebiyat” gibi bir isimle değerlendirmek mümkündür. Bu tür çalışmalarda, mistisizm veya mistisizmin görüngü alanı olarak nitelenebilecek edebiyat metinleri karşılaştırılarak benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmaya çalışılır.

B. Çalışmanın Problematiği

Karşılaştırmalı mistik edebiyat alanında hazırlanan çalışmanın problemi, tasavvuf ve Budizm’in kavramlar üzerinden mukayese edilerek benzerlikler ve farklılıkların ortaya konması şeklinde tespit edilebilir. Tasavvuf üzerine yapılan karşılaştırma çalışmalarında tasavvufun kökenlerine dair üretilen problemlere çözümler getirme amaçlanır. Söz konusu problem, yeni olmayıp tasavvuf klasiklerinin yazılmaya başladığı tarihten itibaren günümüze kadar devam etmiştir. Problem çerçevesinde tasavvuf ya tamamen İslamî bir hareket olarak görülür ya da onun kendinden önceki ve kendi zamanındaki kültürlerden etkilendiği söylenir. Her iki görüşü savunanlar da kendilerine göre deliller getirir. Tasavvufun, sadece İslamî bir geleneğin ürünü olduğunu savunanlar Peygamber’in, bazı sahabelerin yaşamı gibi konuları delil kabul ederler. Bunun yanında tasavvuf literatüründe kullanılan kavramların Kur’an’dan alınmış olması ve tasavvufî hayatın bazı uygulamalarının temel dinî metinlerde övülüyor olması da kullanılan bir başka delildir.

Tasavvufun yabancı kaynaklardan beslendiğini savunanlar ise tasavvuftaki bazı kavram ve uygulamaların Budizm, Hinduizm, Yeni-Eflatunculuk gibi öğretilerden geldiğini veya ona benzediğini ileri sürer. Bu görüşü savunanlar bazı tarihsel olayları delil olarak kullanırlar. Buna göre, İslamiyet’ten önce Arap yarımadasının körfez sahillerinde, pek çok Hint yerleşimci gettolar halinde yaşamaktadır. Mevcut yaşayış ticari ilişkileri olduğu kadar kültürel ilişkileri de etkilemiştir. Öyle ki Araplar, zamanla bölgede yaşayan Hint yerleşimcilerin dinî düşüncelerinden etkilenir, bazıları da onların dinî düşüncelerini benimser. Sühreverdi, doğu kültürünün kendisi üzerindeki etkisinden bahseder. O, kendinden söz ederken, Fars, Babil, Hint, Yunan ve Kadim Mısır

felsefe mirasından etkilendiğini söyler.² İslamiyet'ten önce başlayan süreç daha sonra da devam eder. Örneğin, Abbasiler zamanında dünyayı reddeden Hindu ve Mani zahitleri, Irak ve diğer İslam ülkelerine seyahat eder. Bu zahitlerin sufileri etkiledikleri kabul edilir. Tasavvuf ile Hint kültürü arasındaki ilişkide dikkat çekilen önemli noktalardan birisi de İslam'ın doğuşundan bin yıldan daha fazla bir zaman önce Budizmin Türkistan'da (Belh, Buhara, Maverünnehir) yayılması, Belh şehrinde birçok önemli Budist tapınağı yapılmasıdır. Gelişen ilişkiler sonucunda, özellikle Halife Mansur döneminde Hint kültürünün etkileri sadece mistik alanda değil, edebiyat, felsefe, astronomi, tıp, matematik, müzik alanlarında da etkili olur.³

Yukarıda verilen ilişkiler ve etkileşimlerden yola çıkan bazı araştırmacılar Budizm'in tasavvufu etkilediği yönünde yorumlar yapar. Araştırmacılara göre İslam'da olmayan bazı ritüeller ve kavramlar sufi geleneğinin içine yerleşir. Bunlardan bazıları fena, habs-i dem, ziyaretçilere su sunma, keşiş adaylarının saçlarının kazınması, sema, tesbih, pir-mürîd ilişkisi, zenbil (heybe) kullanımı gibi ritüel ve inanışlardır.⁴ Özellikle Melamîlik, Kalenderilik gibi tasavvuf okullarının hayata bakışlarının, yaşam tarzlarının Budist keşişlerinkine benzerliği üzerine dikkat çekilir.⁵ Yorumlar yapılırken orjinal kaynaklardan faydalanma yoluna gidildiğini söylemek ise pek mümkün görülmemektedir.

Çalışmanın amacı gerek Budizm'e ait gerekse tasavvufa ait kaynakların kullanılarak bir karşılaştırmaların yapılmasıdır. Özellikle dinî ve ahlakî kavramlar açısından değerlendirildiğinde bu karşılaştırma, tasavvuf edebiyatında, daha geniş bir kullanım ile divan edebiyatında kullanılan temel kavramların, sembollerin İslam düşüncesine ait kaynaklarına ve bunların Budist metinler ile karşılaştırılmasına

2 Ali Abdulfettah el-Mağribi, "Kadim Doğu Düşüncesi ile İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine", Çev. İbrahim Aslan, *Kelam Araştırmaları*, C. 2, S. 2 (2004), s. 151.

3 Rasih Güven, *The Absolutism of Sankaracarya as Compared with Mawlana Jalaluddin Rumi's School of Thought*, Net Ofset, Ankara 1957, s. 25.

4 İslam, Sirajul, *Sufism and Bhakti a Comparative Study*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2004, s. 14.

5 Melami, *Kalenderilik gibi Horasan merkezli okullarının yanında Basra okulunun da Hint kültürünün etkisiyle pratik ağırlıklı olduğu söylenir*. Bkz. Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2009, s. 31.

yöneliktir. Tasavvufun kökenlerinde Budizm’in olup olmadığının kesin olarak ispatlanması, çalışmanın ana hedefi değildir. Çalışma Türkiye’de, daha sonra yapılacak akademik çalışmalar için bir başlangıç ve giriş niteliği taşımaktadır.

C. Konu Hakkında Yapılmış Çalışmalar

Müslümanların Hindistan ve Hinduizm ile ilgili çalışmalarını, Hindu ve Budist eserlerin Arapça’ya çevrilmeye başlandığı IX. asırdan başlatmak mümkündür. Bahsedilen asırda Müslümanlar, diğer milletlerin kitaplarından bilgi edinmeye başlar. Çevrilen eserler arasında çileci mistisizme ait eserler çoğunluktadır. Özellikle Halife Mansur döneminde Hint kültürünün etkileri sadece mistik alanda değil, coğrafya, edebiyat, felsefe, astronomi, tıp, matematik, müzik alanlarında da görülür.⁶ Bu eserler, çeviri ve kültür etkileşimi açısından önemli bir yere sahip olsa da bir kültürü diğeriyle kıyaslayarak anlatmak Biruni (ö. 1048) ile gerçekleşir. Biruni, Gazneli hükümdarı Sultan Mahmut (ö. 1030) zamanında Hindistan’a gidip Sanskritçe öğrenerek, *Tabkiku Ma Li’l-Hind* adlı eserini kaleme alır. Eserde, Hinduizm’e ait inançlar ve ritüeller anlatılır.⁷ Eserin bazı yerlerinde Biruni, kimi kavram ya da inançları anlatırken Eski Yunan’dan, Hristiyanlık’tan, İslam’dan ve Hinduizm’den örnekler verir. Dolayısıyla kitabı, karşılaştırmalı dinler tarihi çalışması olarak değerlendirmek de mümkündür. Biruni, *Tabkik’ten* başka Patancali’nin *Yogasutra* adlı eserini de Arapça’ya çevirir.⁸

Biruni’den sonraki diğer Müslüman simalar, uzun süren bir kültürlerarası etkileşim geleneğinin parçası olarak Hindistan’da bulunan felsefi ve mistik öğretileri anlama çabasında Biruni’yi takip eder. Kültürlerarası etkileşim, çok miktarda Hint metinlerinin Farsça’ya ve Arapça’ya tercüme edilmesi sonucunu doğurur.⁹ Ayrıca, saray

6 Güven, *The Absolutism...*, s. 25; Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi-2*, Çev. Nejdet Gök, İletişim Yay., İstanbul 2012, s. 101-106.

7 Ebu Reyhan Muhamed b. Ahmed Biruni, *Tahkiku ma li’l-Hind*, Çev. Kıvameddin Burslan, Haz. Ali İhsan Yitik, TTK Yay., Ankara 2015.

8 Mehmet İlhan, Hammet Arslan, “Birûni’nin ‘Kitâbu Batenceli’l-Hindî’ isimli Risalesi *Yogasutra*’nın bir Çevirisi midir?”, *Milel ve Nihal*, C. 10, S. 3 (2013), ss. 25-84.

9 Carl W. Ernst, “Müslüman Yoga Yorumcuları”, Çev. Mehmet Atalay, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, C. 2, (2014), s. 118.

vakayinamelerinden ve seyyah kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla yogilerin olağanüstü halleri birçok Müslümanı etkilemiş bulunmaktadır.¹⁰ Biruni'den başka Şah Cihan'ın büyük oğlu Dara Şukuh (ö. 1659) tarafından yazılan Mecmaü'l-Bahreyn adında, Hinduizm ile İslam'ın mukayesesinin yapıldığı bir eserden bahsedilebilir.¹¹

Tarihsel geçmişî kısa tutarak modern zamana gelindiğinde, tasavvufun kökenlerine dair fikirlerin Batılı yazarlar tarafından gündeme getirildiği söylenebilir. Batıdaki Oryantalizm çalışmaları tasavvufa olan ilginin artmasına sebep olur. Oryantalizm ile ilgili ilk çalışmalar İspanya'da başlar.¹² Daha önce Adam Olearius adındaki bir Alman, resmi görevle İran'a gelir. Sonrasında Firdevsî, Sadî, Hâfız gibi isimleri Batı dünyasına tanıtır. Bazı araştırmacılar onu İran şiirini Batı'ya tanıtan ilk kişi olarak görür.¹³

Batılı yazarların, XIX. yüzyılın başlarında İran şiiri özelinde tasavvufa ilgi duymaya başladıkları söylenebilir. Avrupa'da, tasavvuf ile ilgili ilk eser F. R. D Tholuck'un, *Ssufismus: sive, Theosophia Persarum Pantheistica* (Tasavvuf veya Panteistik Pers Teozofisi) adlı kitabıdır.¹⁴ Kitap, 1821'de, Latince olarak yazılır.¹⁵ Tholuck, kitabında tasavvufun Mecusi kaynaklardan beslendiğini savunur.¹⁶

10 Ernst, *Müslüman...*, s. 119. Ayrıca bkz. Carl W. Ernst, "Accounts of Yogis in Arabic and Persian Historical and Travel Texts", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. 33 (2008), ss. 409-426.

11 Muhammad Dara Shikuh, *Majma'-ul-Bahrain or the Mingling of the Two Oceans*, Ed. and translate, M. Mahfuz-ul-Haq, The Asiatic Society Press, Calcutta 1998; Dara Şukuh için ayrıca bkz. N. R. Farooqi, "Dârâ Şükûh", *DİA*, C. 8, ss. 483-484.

12 Rudi Paret'ten aktaran: Salih Çift, "Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü: Tarihsel Boyut", *Tasavvuf*, S. 18 (2007), s. 178. (Rudi Paret'in eseri için bkz. Rudi Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities, German Orientalists Since Theodor Nöldeke*, Wiesbaden 1968.)

13 Salih Çift, "Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü-II: Tasavvuf Alanında Çalışma Yapan Alman Oryantalistler ve Eserleri", *Tasavvuf*, S. 19 (2007), s. 166. Almanların tasavvuf ile ilgili çalışmaları için ayrıca bkz. Emine Pınar Sayan, *Alman Müsteşriklerin İslam Tasavvufu Hakkındaki Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2013.

14 Reynold Alleyne Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, Çev., Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2004, s. 15; (Çalışmanın bu kısmındaki bilgiler genel olarak Nicholson'un mezkur eserinden alınmıştır).

15 August Tholuck, *Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica*, Berolini Libraria F. Duemmleri, Berlin 1821.

16 Tholuck, bu görüşünden daha sonra vazgeçer. Bkz. Nicholson, *Tasavvufun...*, s. 16.

1868'de, Alfred von Kremer, *Geschichte der Herrschenden Ideen des Islam* adlı kitabını yayımlar. Kitap, tasavvufun doğuşu ve önemli meselelerinin gelişim tarihini ele alan ilk düzenli, ilmi araştırma olarak kabul edilir. İlk bölümlerde, Hristiyan zahitlerinin İslam zühtünün doğuşuna etkisi üzerinde durulur. Von Kremer'e göre tasavvufta, Hristiyan ruhbanlığı ve Budizm olmak üzere iki farklı unsur vardır. Vahdet-i vücud, III. asrın sonlarında Hallac'ın (ö. 922) etkisi altında ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde o, tasavvufta ilk asırdaki zühdün yerini aldığını söylediği *muhasebe* ve *murakebe* düşüncesini de Hint etkisine dayandırır. Modern çağdaki yazarların çoğunluğunun görüşüne göre ise, vahdet-i vücud doktrini açık olarak Hallac'dan sonraki asırlarda İbnü'l-Arabi (ö. 1240) döneminde ortaya çıkar.¹⁷

XIX. asırda tasavvufun doğuşu meselesini inceleyenlerden birisi de Hollandalı müsteşrik R. Dozy'dir. Dozy, *Essai Sur l'Histoire de l'Islamisme* (İslam Tarihi Üzerine Deneme) adlı kitabında tasavvufun kökenlerine değinir. Ona göre tasavvufun İran'dan gelmiş olması gerçeğe en yakın görüştür; çünkü tasavvuf Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce İran'da vardır ve bu bölgelere de Hint'ten gelmiştir.¹⁸

XIX. asrın sonlarıyla XX. asrın başlarında pek çok araştırmacı ilgi alanlarını tasavvufa yöneltir. Ignaz Goldziher, Edward G. Browne, Max Horten, Richard Hartmann, Macdonald, Louis Massignon ve Reynold A. Nicholson gibi isimler tasavvufa yönelen araştırmacılar arasında zikredilebilir. Özellikle Goldziher ve Browne, tasavvuf araştırmalarında birer otorite olarak görülmüştür.

Goldziher'in iki makalesi tasavvuf tarihi açısından önemlidir. Bunlar; *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus* (Tasavvufun Tarihsel Gelişimi ile İlgili Materyaller) ve *Asketismus und Sufismus* (Zahitlik ve Tasavvuf)'tur.¹⁹ Goldziher'in İbn Haldun'un görüşlerinden etkilenmek suretiyle²⁰ İslam tasavvufundaki iki akımı birbirinden

17 Nicholson, *Tasavvufun...*, s. 16-17.

18 Nicholson, *Tasavvufun...*, s. 17.

19 Makalenin İngilizcesi için bkz. Ignaz Goldziher, "Ascetism and Sufism", *Mohammed and Islam*, Translate, Kate Chamber, Yale University Press, New Haven 1917, ss. 148-214.

20 Bkz. İbn Haldun, *Şifau's-Sail* (Tasavvufun Mahiyeti), Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1998.

ayırması dikkat çeken bir husustur. Akımlardan birincisi zühhtür. Ona göre züht, büyük oranda Hristiyan ruhbanlığından etkilenmiş olsa da İslam'ın ruhuna ve Ehl-i Sünnet geleneğine bağlıdır. İkincisi; gerçek anlamıyla tasavvuf ve tasavvufia ilgili marifet, hal, vecd ve zevk hakkındaki görüşlerdir ve bir yandan Yeni Eflatunculuk'tan, diğer yandan Budizm'den etkilenir. Goldziher'den sonraki çalışmalar genelde zikredilen görüş üzerine inşa edilir.²¹

Richard Hartmann ve Max Horten'in bakış açıları, tasavvufun esaslarını Hint düşüncesinden aldığı yönündedir. Horten, 1927-1928 yıllarında iki makale yazar.²² İlk makalesinde, Hallac'ın, Bistami'nin (ö. 848) ve Cüneyd'in (ö. 909) tasavvuf anlayışlarını tahlil ettikten sonra üçüncü asırda İslam tasavvufunun Hint düşüncelerinden beslendiğini ve Hint etkisinin Hallac'ta çok açık bir şekilde ortaya çıktığını ispatlamaya çalışır. İkinci makalede ise İranlı sufilerin kullandıkları kavramları, filolojik olarak araştırmak suretiyle teorisini destekler ve İslam tasavvufunun tamamen Hint *Vedanta* doktrininin aynısı olduğu sonucuna varır. Hartmann ise Horten'in yaptığı gibi sufilerin kavramlarını değil, bizzat sufileri ve sufilerin ülkelerinde yaygın olan eski kültür merkezlerini araştırarak aynı iddiayı ispatlamaya çalışır. 1916'da *Der Islam* dergisinde tasavvufun kaynağı meselesiyle ilgili bir makale yayımlar. Araştırmasının özetini, "*İslam tasavvufu, bir yandan Hint felsefesinden, öte yandan Yahudi Kabbalasından, Hristiyan ruhbanlığından, Gnostisizmden ve Yeni Eflatunculuktan alınmıştır*" şeklinde vermek mümkündür. Ona göre bütün unsurları toplayan ve tasavvuf içerisinde birleştiren kişi, Cüneyd-i Bağdadi'dir.²³

İran tasavvufu ile ilgili bir başka karşılaştırma çalışmasını C. H. A. Bjerregaard yapar. O, Ömer Hayyam (ö. 1134) ile Fitzgerald'ın²⁴ eserlerinde geçen mistik öğeler ile ilgili bir kitap yayımlar.²⁵ Benzer bir

21. Nicholson, *Tasavvufun...*, s. 18.

22. *Indische Strömungen in der islamischen Mystik: I Zur Geschichte und Kritik* (Leipzig 1927); *Lexikon wichtigster Termini in der islamischen Mystik. II Terminologische Untersuchungen zu grundlegenden Texten islamischer Frühmystik in Persien um 900* (Heidelberg 1928). Bkz., Kemal Kahraman, "Max Horten", *DİA*, C. 18, ss. 245-247.

23. Nicholson, *Tasavvufun...*, s. 19.

24. 1809-1883 tarihleri arasında yaşamış İngiliz şair ve yazar.

25. C. H. A. Bjerregaard, *Sufism: Omar Khayyam and E. Fitzgerald*, The Sufi Publishing Society, London 1915.

Doğu-Batı karşılaştırması Annie H. Small tarafından yazılan *Buddhism* adlı eserde işlenir. Small, kitabında Budizm/Buda ile Hristiyanlık/İsa arasında bir karşılaştırma yapar.²⁶

Massignon, tasavvuf incelemelerindeki en meşhur Fransız araştırmacı olarak gösterilebilir. O, araştırmalarını tek bir kişiye, Hallac-ı Mansur'a odaklar.²⁷ Hallac ile ilgili kitabının sadece Hallac'ın tasavvuf anlayışı ile alakalı konularda önemi yoktur. Çünkü yazar, Hallac ile ilgili metinleri sonuna kadar araştırdığı gibi ayrıca Hallac'ın ortaya çıkışını hazırlayan ilk üç asırdaki bütün tasavvuf tarihine ve onu takip eden asrın bir bölümüne de ışık tutar. Zira Hallac tasavvufun bu iki önemli dönemi arasındaki yolların kesişme noktasında durmaktadır. Hallac'ın tasavvufunun oluşumunda, kendinden önceki üç asrın etkisi olduğu gibi, ondan sonraki dönem tasavvufunun seyrine de onun doktrininin etkisi vardır. Bundan dolayı Massignon da tasavvufun kaynağı ve doğuşu hakkındaki tezini isbat etmek için İslam'da tasavvufun doğuşunu hazırlayan faktörlere işaret ederek, sufilerin kavramlarını incelemek ve onların ilk kaynaklarla ilişkisini kurmak için 1922'de *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Tasavvufun Teknik Dilinin Kökenleri Üzerine Deneme)²⁸ adlı eserini yazar ve araştırmasında tasavvuf kavramlarının dört kaynağa (1. Kur'an, 2. Hadis, Fıkıh gibi İslamî ilimler 3. İlk kelamcıların kavramları, 4. Doğuda, miladi ilk altı asırda Yunanca, Farsça ve diğer dillerden oluşan ve bilim ve felsefe dili haline gelen bilimsel dil) dayandığı sonucuna varır. Massignon sonuçta tasavvufun bizzat İslam'ın özünden doğduğu görüşünü benimser.²⁹

Reynold Alleyne Nicholson'un İngiliz tasavvuf tarihçileri içinde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. O, çalışmalarına tasavvuf klasiklerini yayımlayarak başlar. Sonraları tasavvufun kökenlerine dair teoriler üretir. Nicholson, tasavvufun doğuşunu, etkisini III. asrın başında gösteren İslam dışı faktörlere bağlar. Ona göre, bu faktörlerin en

26 Annie H. Small, *Buddhism*, J. M. Dent Pub., London 1905.

27 M. Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur'un Çilesi*, Çev. İsmet Birkan, Ardiç Yay., Ankara 2006.

28 Eserin İngilizcesi için bkz. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Translate, Benjamin Clark, University of Notre Dame Press, Indiana 1997.

29 Nicholson, *Tasavvufun...*, s. 21.

önemlisi ve en belirginini, Zunnûn-ı Mısri ve Ma'rûf-ı Kerhi zamanında Mısır ve Şam'da yaygın olan son dönem Yeni Eflatunculuktur. Nicholson'a göre, pratik yönü itibariyle ise tasavvuf, Hint ve İran felsefesinden etkilenir. Buna delili ise, Bayezid-i Bistami'dir. 1921 yılında *Encyclopedia of Religion and Ethics*'te Sufis başlığıyla yazdığı maddede³⁰, Nicholson'ın fikirlerinde bir değişim görülür. Değişim neticesinde tasavvufun ortaya çıkışında tek bir kaynak görmek yerine, Hristiyan zühd ve tasavvufu, Gnostisizm, Yunan, Hint ve İran felsefelerinden etkiler görür. Sonrasında o da Massignon gibi, tasavvufun müslümanlara dışarıdan girdiği ve dış kültürlerin ürünü olduğu şeklinde tanımlanan bütün düşüncelerin, aslında İslam'da doğan ve özü itibariyle İslamî olan zühd ve tasavvufun bir ürünü olduğu görüşünü benimser.³¹

Nicholson'un tasavvuf ile ilgili makaleleri, *Studies in Islamic Mysticism* (Tasavvuf Araştırmaları)³², *Studies in Islamic Poetry* (İslam Şiiri Araştırmaları)³³ adlı eserlerinde bir araya getirilir. Abdullah Kartal, Nicholson'un üç makalesi ve bir kitabını, *Tasavvufun Menşei Problemi* adıyla yayımlar. Bunun dışında, *Mystics of Islam* adlı eseri de yine Türkçe'ye çevrilir.³⁴

Diğer bir İngiliz araştırmacı R. C. Zaehner de *Hindu and Muslim Mysticism* (Hint ve İslam Mistisizmi) adlı eseriyle çalışmalara katkıda bulunur. Zaehner, eserinde Vedanta öğretisi ile tasavvuf arasında bir karşılaştırma yoluna gider.³⁵

Sirajul İslam'ın bir çalışması burada zikredilebilir.³⁶ İslam, eserinde tasavvufun kökenlerine dair teorileri sıraladıktan sonra Bakti hareketindeki bazı kavramların tasavvufi kavramlar ile mukayesesini yapar.

30 Reynold Alleyne Nicholson, "Sufis", ERE, Vol. 12, ss. 10-17.

31 Nicholson, *Tasavvufun...*, s. 26-28.

32 Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, London 1921.

33 Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Poetry*, Cambridge University Press, London 1921.

34 Reynold Alleyne Nicholson, *İslam Sufileri*, Çev. Mehmet Dağ vd., Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1978.

35 Robert Charles Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, The Athlone Press, London 1960; İngiliz araştırmacıların tasavvuf ile ilgili çalışmalarının değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, Küre Yay., İstanbul 2006.

36 İslam, Sirajul, *Sufism and Bhakti: a Comparative Study*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2004.

Tasavvuf ve Hinduizm açısından Toshihiko Izutsu'nun çalışmaları son derece önemlidir. Bunlardan bir tanesi "İslam Tasavvufu ve Zen Budizmi'nde Sürekli Yaratma Kavramı" adıyla çevrilen makaledir.³⁷ Izutsu'nun diğer çalışması da iki ciltlik *A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism/Ibn 'Arabi and Lao Tzu, Chuang Tzu* (Tasavvufta ve Taoizm'deki Felsefi Anahtar-Kavramların Karşılaştırmalı Bir İncelemesi/İbn 'Arabi ve Lao-Tzu, Çuang-Tzu) adlı eseridir. Eser Türkçe'ye İbn Arabi'nin *Fusus'undaki Anahtar Kavramlar* ve *Taoculuktaki Anahtar Kavramlar* adıyla iki kitap halinde çevrilmiştir.³⁸

Son dönemde Müslüman dünyası ile Hint dünyası üzerine çalışanlar içinde Carl W. Ernst, çalışmalarıyla dikkat çeker. O, bazı çalışmalarıyla Müslümanların yoga ile ilgilendiklerini, yoga ile ilgili eserler ortaya koyduklarını ispatlar.³⁹ Yine son dönemde Steven Katz, *Comparative Mysticism an Anthology of Original Sources* (Karşılaştırmalı Mistisizm: Orijinal Kaynakların Bir Antolojisi) adlı bir çalışmasıyla çalışmalara katkı sağlar.⁴⁰ O, çalışmasının giriş bölümünde mistisizm hakkında bilgi verdikten sonra çeşitli dinlerin mistik görüşlerinin yer aldığı metinleri aktarır.

Karşılaştırma ve köken ile ilgili çalışmaları, Türkiye'de Batılı yazarların çevirileri ve müstakil eserler olarak ele almak mümkündür. Çevirilerden daha önce bahsedildiği için burada değinilmeyecektir. Rasih Güven'in 1951'de Benares Üniversitesinde yaptığı doktora tezi ilk karşılaştırmalı çalışmalar arsında gösterilebilir.⁴¹ Güven,

37 Toshihiko Izutsu, "İslam Tasavvufu ve Zen Budizmi'nde Sürekli Yaratma Kavramı", *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev., Ramazan Ertürk, Ağaç Yay., İstanbul 2010, ss. 157-191.

38 Toshihiko Izutsu, *Taoculuktaki Anahtar Kavramlar: İbn Arabi ile Tao-Tzu ve Çuang-Tzu'nun Mukayesesi*, Çev., Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 2011; *İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*, Çev., Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 2015.

39 Bu çalışmalar için bkz. Carl W. Ernst, "The Islamization of Yoga in the 'Amrtakunda' Translations", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 13/2 (2003), ss. 199-226; "Sufism And Yoga According to Muhammad Ghawth", *Sufi*, Vol. 29 (1996), ss. 9-30; "Müslüman Yoga Yorumcuları".

40 Steven T. Katz, *Comparative Mysticism an Anthology of Original Sources*, Oxford University Press, New York 2013.

41 Bkz. Güven, *The Absolutism*.

çalışmasının girişinde tasavvufun kaynakları ile teorilerini verdikten sonra Mevlana ile Sankaracarya'nın hayat hikayelerini yazar. Sonrasında da iki yazar arasında kavramsal bir karşılaştırmaya gider. Güven'in tezinden başka konuyla ilgili iki makalesi daha vardır.⁴² Güven'in çalışmaları daha ziyade Hinudizm-tasavvuf ilişkisi üzerinedir.

Güven'in doktora tezi ve onun kitaplaşmış halinden başka tasavvuf ve Hinduizm, Budizm gibi konular ile ilgili olarak yazılmış akademik bir kitap yoktur. Burada, Korhan Kaya'nın, *Hint-Türk-Avrupa Masalları* adlı çalışması zikredilebilir. Eser öğretilerin karşılaştırmasından ziyade edebi ürünlerin karşılaştırılmasına ayrılır. Bundan başka bir de Ahmet Gürbüz'ün *Zen ve Tasavvuf Işığında Kendini Bilmenin Yolu* adlı eseri sayılabilir. Çalışma iki öğreti arasında bazı noktalara işaret etmekle birlikte eksiklikleri de bulunan bir eserdir. Tasavvuf'un kaynakları veya başka öğretiler ile karşılaştırılmasına yönelik olarak 1991'de *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf* adıyla bir sempozyum düzenlenir;⁴³ ancak sempozyumda kaynaklara dayalı bir karşılaştırma çalışmasının yapılmadığını da söylemek gerekir.

Tasavvuftan bahseden bazı eserlerin içinde, köken ve karşılaştırma konusuna değinilir. Örneğin, Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderiler* kitabında, *Kalenderiliğin kökenlerinde Budist etkiyi görür. Kalenderilerin hayat görüşleri, giyim tarzları, kılık-kıyafetleri gibi unsurların Budist keşifler ile benzediğini söyler.*⁴⁴ Ocak'ın zikredilen çalışmasından başka bir de Alevi-Bektaşî kültürünün İslam öncesi temellerini incelediği bir çalışmasından bahsedilebilir.⁴⁵ Ocak, eserinde Alevi-Bektaşî inancında yer alan bazı motiflerin nerelerden gelmiş olabileceğine dair bilgiler verir. İslam öncesi kültürler içinde Şamanizm, Hint dinleri gibi inançlara değinir.

42 Bkz. Rasih Güven, *Upaniṣadic and Quranic Philosophy and Schools of Vedanta and Islamic Mysticism*, Ankara Tarihsiz; Rasih Güven, "Indo-Islamic Cultural Relations" DTCFD, C. 33 S.1/2 (1990), ss. 207-220.

43 *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Haz. Coşkun Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.

44 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, TTK Yay., Ankara 1999, s. 6.

45 Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İletişim Yay., İstanbul 2012.

İbrahim Hilal, *Din ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu* adlı eserinin giriş kısmında, tasavvufun yabancı kaynaklı (Hint, Yeni Eflatunculuk vs.) ve İslam'dan uzak bir öğreti olduğunu söyler.⁴⁶ Erol Güngör de İslam Tasavvufunun Meseleleri adlı eserinin bir bölümünü bu konuya ayırır.⁴⁷ Mehmet Bayraktar, *İslam Düşüncesi Yazıları* adlı eserinde bir makale ile tasavvufun kaynakları konusuna değinir ve tasavvufa etki ettiği düşünülen kültürleri (Eski İran, Hint, Yahudilik vs.) başlıklar halinde sıralar.⁴⁸ Cafer Sadık Yaran'ın da *Budizmle Mukayeseli Olarak İslam ve İslam Mistisizmi: Müslüman-Budist Diyaloğuna Bir Katkı*⁴⁹ adında bir makalesi karşılaştırma alanında yapılan ender makalelerdendir. Korhan Kaya'nın, *Hint Gizemciliği ile Yunus Emre Gizemciliği Arasında Paralellikler* adındaki makalesi de yine yapılan bir başka çalışmadır.⁵⁰ Burada Şahin Filiz'in de *Hint ve İslam Felsefesi*⁵¹ adında çeviri bir kitabının olduğunu; ancak tez çalışması esnasında bu çalışmadan habersiz olduğumuz için bakma fırsatımızın olmadığını da belirtelim.

Tasavvufi fikir ve şahsiyetlerin karşılaştırılması çalışmaları sadece Doğu öğretileri bazında yapılmaz. Benzer çalışmalar Batı düşüncesi için de yapılmıştır. Tasavvufun, Batı düşüncesiyle ilgili karşılaştırma çalışmaları konusunda yüksek lisans tezi ve makaleler kaleme alınmıştır. Yeni Eflatunculuk ve tasavvuf üzerine bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.⁵² Aynı konuda İsmail Erdoğan'ın da bir makalesi vardır.⁵³ Bunun dışında Ayşegül Tekelioğlu tarafından *A Thematic Comparison of Metaphysical Poetry And Sufi Literature (Tasavvuf Edebiyatı*

46 İbrahim Hilal, *Din ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu*, Çıra Yay., İstanbul 2004, ss. 9-45.

47 Erol Güngör, "İslam Tasavvufunun Yabancı Menşeleri", *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1987, ss. 49-64.

48 Mehmet Bayraktar, "Tasavvufta Yabancı Tesir Sorunu", *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2004, ss. 255-263.

49 Cafer Sadık Yaran, "Budizmle Mukayeseli Olarak İslam ve İslam Mistisizmi: Müslüman-Budist Diyaloğuna Bir Katkı", Çev. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 17 (2008), s. 256-257.

50 Korhan Kaya, "Hint Gizemciliği ile Yunus Emre Gizemciliği Arasında Paralellikler", *DTCFD*, C. 36/1-2 (1993), ss. 119-126.

51 M. Rafique, *Hint ve İslam Felsefesi-Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, Çev. Şahin Filiz, Kamer Vakfı Yay., Konya 1993.

52 Hasan Rıza Özdemir, *Yeni-Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri*, AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010.

53 İsmail Erdoğan, "Yeni Eflatunculuk'un İslam Tasavvufu'na Tesiri", *FUİFD*, S. 5 (2000), 597-605.

ve *Metafizik Şiir Üzerine Tematik Bir Karşılaştırma*)⁵⁴ adıyla bir yüksek lisans çalışması hazırlanmıştır. Tezde, onyedinci yüzyılda İngiltere’de, öncülüğünü John Donne’ın yaptığı metafizik şiir ile onikinci yüzyılda Anadolu’da ortaya çıkan ve öncülüğünü Ahmed Yesevi’nin yaptığı tasavvuf edebiyatı arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmaya çalışılır. Bu konuda yapılan bir başka çalışma da İbni Arabi ve Derrida- *Tasavvuf ve Yapısöküm* adlı çalışmadır.⁵⁵ Tasavvuf ve Batı düşüncesi konusunda Ramazan Korkmaz da yazdığı iki makale ile çalışmalara katkıda bulunur. Yazar, iki makalesinde Hümanizm konusunda Doğu düşüncesi ve Batı düşüncesini Dante ile Yunus Emre ve Mevlana özelinde inceler.⁵⁶

D. Yararlanılan Kaynaklar

Çalışmada Budizm’e ait konularda kaynak olarak Digha Nikaya olarak bilinen ve Buda’nın 34 uzun vaazından oluşan üç ciltlik külliyat kullanılmıştır. Eserlerde Buda, Budizm’in çeşitli konuları ile ilgili olarak söylevlerde bulunur. Çalışma’da metinlerin İngilizce çevirisinden faydalanılmıştır.⁵⁷ *Digha Nikaya*’da yer alan *Mahaparinibbana Sutta*’nın çevirisinde Hajime Nakamura’nın, *Buda*⁵⁸ adlı eserinden geniş ölçüde faydalanılmıştır. Digha Nikaya’da, Mahaparinibbana Sutta, *Büyük Ölümün Kitabı* altbaşlığı ile verilir. Nakamura da Buda’nın ölümünün hikâyesini bu esere dayanarak anlatır. Digha Nikaya’nın yanında gerekli görüldüğü yerlerde, Budizm ile ilgili öğüt niteliğinde cümlelerden oluşan Dhammapada adlı eserden de faydalanılmıştır.⁵⁹

54 Aysegül Tekelioğlu, *A Thematic Comparison of Metaphysical Poetry And Sufi Literature*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya 2008.

55 Ian Almond, İbni Arabi ve Derrida-Tasavvuf ve Yapısöküm, Çev. Kadir Filiz, Ayrıntı Yay., İstanbul 2016.

56 Ramazan Korkmaz, “İki Farklı Hümanizma: Dante-Thomas More/Yunus Emre”, *Milli Kültür*, S.80 (1991), ss. 86-88; Ramazan Korkmaz, “İki Farklı Hümanizm: Yunus Emre, Mevlâna/Dante, Thomas More” *Yedi İklim*, Haziran 1994, ss. 63-67.

57 *Dialogues of the Buddha*, C. 1-3, Translate, T. W. R. Davids, Ed., Max Müller, Oxford University Press, Great Britain 1910-1923. Digha Nikaya hakkında bilgi ve bazı parçalar için bkz. Korhan Kaya, *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, İmge Kitabevi, İstanbul 2000, ss. 50-56.

58 Hajime Nakamura, *Budha*, Çev. Zeynep Seyhan, İş Bankası Yay., İstanbul 2010.

59 Işım, Mehmet Ali, *Dhammapada-Budist Vecizeleri*, Gün Yay., İstanbul 1997.

Suttalardan bazılarının konularını söyle sıralamak mümkündür;

Brahmagala Sutta: Suttaların ilk kitabı olan bu Sutta'da Budist ahlakına, uygulamalarına, kozmolojisine dair parçalar bulunur. Sutta, bir zahit ile öğrencisi arasındaki tartışmanın Buda'ya iletilmesi ve Buda'nın bu tartışmaya verdiği cevaplar çerçevesinde şekillenir. İlk olarak Budist ahlakıyla ilgili öğretiler anlatılır ve dünya işlerine dalmış bir kimsenin Tathagata'yı överken kullandığı ahlaki ilkelerden bahsedilir. Ardından Budizme ait davranışlar/uygulamalardan bahsedilir. Bu da verildikten sonra Budist kozmonojisiyle ilgili ortaya atılmış fikirlerden bahsedilir. Suttanın ilerleyen bölümlerinde benliğin ölümden sonra var olup olmadığı, benliğin nitelikleri, ruhun ölümden sonraki durumu gibi konulardaki çeşitli fikirler Buda'nın ağzından aktarılır.

Samanna-pala Sutta: Bu sutta açık bir gecede Magadha kralı Agatasattu'nun, zihinlerini aydınlatacak uygun bir kişiye gitme isteği ve etrafındaki kişilerden Hekim Jivaka'nın tavsiyesi üzerine Buda'ya gitmeleri ile başlar. Kral, Buda'ya mesleklerin bu dünyada görülen meyveleri olduğunu, benzer şekilde keşiş yaşamının da meyveleri olup olmadığını sorar. Buda keşiş yaşamının bu dünyada görülen meyvelerini anlatır. Buda, kraldan bu soruyu daha önce başkalarına da sorup sormadığını öğrenir. Kral daha önce bu soruyu başka alimlere de sormuştur; ancak tatmin edici bir cevap alamamıştır. Buda çeşitli örnekler ile keşiş yaşamının bu dünyada görülen meyvelerini anlatır.

Ambattha Sutta: Ambattha Sutta genç ve adab bilmeyen bir brahman ile yaşlı ve adabı bilen bir brahmanın Buda ile olan ilişkilerini konu edinir. Brahman Pokkharasati, iyi öğrencilerinden Ambattha'yı Buda ile görüşmeye gönderir ve ondan Buda'nın *Mükemmel Adam* olup olmadığını öğrenmesini ister. Ambattha, Buda ile görüşürken ona saygısızlık eder. Önce bağlı bulunduğu kas ile sonra da soyu ile üstün olduğunu söyler. Buda her ikisini de çürütür. Konuşmanın sonunda Ambattha, Buda'da *Mükemmel Adam*'ın otuz iki işaretini de görür. Buda'nın yanından ayrılıp Pokkharasati'nin yanında

gelir. Pokkharasati, Ambattha'yı yaptıklarından dolayı azarlar ve Buda'yı ziyaret ederek gönlünü alır.

Sonadanda Sutta: Sonadanda Sutta gerçek brahmanın özellikleri bir kişinin brahman olup olmadığının anlaşılması gibi sorular üzerine kuruludur. Buda, Sonadanda isimli brahmine gerçek bir brahmanın basıl anlaşılacağını sorar. Sonadanda da bunun beş göstergesinin olduğunu söyler. Buda, önce *"peki ya dört tane olsa olmaz mı?"* diye sorar. Sonadanda olur der. Sora üç tane, iki tane şeklinde devam eder. En son ikide kalır. Sonadanda ahlak ve bilgeliğin şart olduğunu söyler. Bu sefer buda bilgelik ve ahlakın ne olduğunu sorar. Sonadanda bu konuda bilgisi olmadığını söyler. Buda bilgelik ve ahlakı açıklar.

Kutadanta Sutta: Kutadanta Sutta, kurbanı konu alır. Hinduizmdeki doğru bir kurban töreninin nasıl olması gerektiği verilir. Buda, bir kral ve kral vaiznin kurban töreni düzenlemesini anlatır. Sonradan, oradaki vaizin Buda'nın kendisi olduğu anlaşılır. Hikayeyi dinleyenlerden biri daha değerli bir kurbanın olup olmadığı sorar. Buda, erdemli kişilere verilen hediyelerin, evin şanga üyeleri için hazırlanmasının, Buda'ya, Darma'ya, Şanga'ya inanmanın, Budisy ahlak kurallarına uymanın daha faydalı olduğunu söyler.

Kassapa-Sihanada Sutta: Kassapa-Sihanada sutta, çilecilik uygulamaları ile ilgilidir. Kassapa adında çıplak bir çileci Buda'ya gelir ve onun çileci uygulamaları eleştirip eleştirmediğini sorar. Buda da ona çilecilik uygulamalarının yetersiz olduğunu, bir kişinin brahman ya da samana olarak anılması için Budist ahlak ve uygulamaların gerekli olduğunu anlatır.

Kevaddha Sutta: Kevaddha Sutta'da mucizeler ve mucizelerin tehlikeleri anlatılır. Bir birisi Buda'ya gelir ve kendilerine bir mucize gösterilirse Buda'ya daha çok iman edeceklerini söyler. Buda ise onlara mucize göstermeyeceğini söyler. Israr üzerine Buda mucize göstermenin zararlarını anlatır. Mucizze gösterilen kişi gördüğü durumu başkasına anlattığında ona bunların büyü olduğu söylenecektir. Bu ise tehlikeli bir durumdur. Bunun yerine kişi kendini eğitmelidir. Asıl mucize budur.

Lohikka Sutta: Lohikka Sutta temelde iki şeyden bahseder. Birincisi ulaşılan bir makamın insanlara anlatılmasıdır. Bir adam Buda'ya gelir ve ona birisinin zihinsel bazı âlemlere eriştiğinde bunu kimseye söylememesi gerektiğini, bunun bir faydasının olmayacağını söyler. Buda ise bunun yanlış olduğunu, aksine söylenmesi gerektiğini örnekler ile anlatır. İkinci konu ise iyi bir mürşidin nasıl olması gerektiği ile ilgilidir. Ona göre zihinsel makamlara ulaşmadan ulaşmış gibi öğüt veren mürşitler tehlikelidir. Müritlerine zarar verir. İyi bir mürşidin nasıl olması gerektiğini anlatarak hikâyeyi bitirir.

Tevigga Sutta: Tevigga Sutta, doğru ve yanlış yolu anlatır. Hikâyede iki keşiş kendi aralarında kendi öğretilerinin en doğru yol olduğunu savunur. Aralarındaki anlaşmazlığı çözebilmek için Buda'ya başvurur. Buda onlara kendilerine bu öğretileri söyleyenlerin Brahma ile yüz yüze gelerek mi aldıklarını sorar cevap hayırdır. Dolayısıyla her ikisinin de söylediklerinin yanlış olduğunu söyler. Kişinin beş zinciri kırarak kurtuluşa ulaşacağını anlatır.

Mahapadana Sutta: Mahapadana-Sutta Buda olma hakkındadır. Önceki hayatlar hakkında bir tartışmaya şahit olan Buda onlara önceki Budalardan Vipasi'nin hayat hikâyesi anlatılır. Vipassi'nin hayat hikâyesi Buda'nın hikâyesi ile birebir aynıdır.

Mahaparinibbana Sutta: Bu suttada Buda'nın son zamanları ve onun ölümü, ölümünden hemen sonra tarikat içindeki gelişmeler ve defin işlemleri anlatılır. Mahaparinibbana Sutta, Digha Nikaya'nın en uzun suttasıdır.

Mahasudassana Sutta: Bu sutta, Buda'nın ölmeden hemen önceki bir hikâyesini konu alır. Buda'nın Kusinara'da kaldığı Nirvana'ya girmesinden önceki bir zamanda Ananda gelir ve ona Kusinara'da kalmaması gerektiğini daha güzel bir yerde ölmesi gerektiğini anlatır. Buda da ona daha önce orada yaşamış birçok zengin bir kraldan bahseder. Kralın en sevdiği şehir Kusinara'dır. Hikâyenin sonunda o kralın Buda'nın önceki yaşamlarından birisi olduğu anlaşılır.

Tasavvuf hakkındaki kaynakların tespitinde öncelikle erken dönem kaynakları olmasına dikkat edilmiştir. Kaynaklar seçilirken, klasikleşmiş bir tasnif olan Bağdat ve Horasan ekollerine göre bir ayırım yapılmamış, her iki ekolün eserlerinden faydalanma yoluna gidilmiştir. Özellikle Türk tasavvufundan bahsedilen yerlerde heterodoks olarak nitelenen yola ait eserlerden de faydalanılmıştır. Böyle bir yöntem izlenmesinin sebebi ise tasavvufun yapısının kesin çizgilerle ayrılmaya müsait olmamasıdır.

Tasavvuf tarihi ve edebiyatı incelemelerinde tasavvuf; Bağdat, Horasan, Mısır gibi okullara bölünerek incelenir. Yapılan tasnife göre, örneğin, Bağdat okulu şeriat vurgusunu öne çıkarırken Horasan okulunun (Melamîliğin) ilahi aşk ve cezbeğe ağırlık verdiği söylenir. Bununla birlikte Melamîliğin önemli isimlerinden Sülemî'nin risalelerine bakıldığında onun, Bağdat okulundaki gibi bazı hal ve makamlardan bahsetmesi, insanları ibadete çağırması, Bağdat okuluna mensup yazarların vecd halinden bahsetmesi, iki okul arasında kesin çizgilerle ayrılmış bir sınırın olmadığı şeklinde yorumlanabilir; hatta, heterodoks veya avam dini olarak yansıtılan Yesevîlik ve Bektaşîlik'teki pekçok makamın klasik tasavvuf ile uyduğu söylenebilir. Yine Yesevîlik'teki zikre verilen önem, vecd halinin bir yansıması olarak alınabilir. Bu gibi sebeplerden dolayı klasik tasavvuf eserleri arasında bir ayrıma gidilmemiştir. Ayırım yapılırken bireysel olarak sufilerin görüşleri dikkate alınmıştır. Yani; Mevlana, İbn Arabî gibi Vahdet-i Vücut veya İlâhî Aşk'ı benimseyen sufilere değinilmemiştir. Vahdet inancını benimseyen sufilerin Budizm'den ziyade Hinduizm ile karşılaştırılmasının daha uygun olacağı söylenebilir.

Çalışmada faydalanılan klasik tasavvuf yazarlarını ve eserlerini kronolojik olarak şöyle sıralamak mümkündür:

Haris Muhasibi (786-857): Basralıdır. Nefis muhasebesi hususundaki titizliğinden dolayı "Muhasibi" diye tanınır. Riya konusunda ilk sufiler üzerinde derin etkiler bırakan yaklaşımları, Muhasibi'de *Melamîliğe* yakın bir anlayışın varlığını gösterir. Tasavvufta *hal* kavramı üzerinde duran; *kanaat*, *zühd*, *üns*, *yakîn*, *bavf*, *muhabbet*, *baya*, *sıdk* ve *iblas* gibi kavramları *hal* diye ortaya koyan, hallerin kontrol altında

tutulması, kitap ve sünnete dayandırılması gerektiğini söyleyen ilk sufilerden biri Muhasibi'dir.⁶⁰ Çalışma'da Muhasibi'nin *er-Riaye* adlı eseri⁶¹ kullanılmıştır. Eserde Muhasibi, nefis konusuna ağırlık verir ve *riyayı*, nefis için en büyük tehlikelerden birisi olarak görür. Riyanın çeşitlerinden bahsederek insanların nasıl riyaya kapılacaklarını ve bundan nasıl kurtulacaklarını anlatır.

Hakim et-Tirmizi (ö. 932): IX. yüzyılın başlarında Tirmiz'de doğan Tirmizi, tasavvufu geniş ölçüde hikmet olarak anlar ve bilgiyi ilim, zahir hikmet, batın hikmet şeklinde üçe ayırarak bilginin son iki çeşidi üzerinde durur. Ona göre tasavvuf sadece manevi haller değil aynı zamanda hikmetlerdir. Tirmizi'nin en önemli eseri *Hatmü'l-Evliya*'dır.⁶² Tirmizi, eserinde *velayet* konusunu ele alır. Tirmizi'ye göre nasıl bir *bâtemü'l-enbiyâ* (peygamberlerin sonuncusu, mührü) varsa bir de *bâtemü'l-evliyâ* (son veli, velilerin mührü) vardır. *Hâtemü'l-evliyâ* sadece velilerin en sonuncusu değil aynı zamanda makamı en yüce, mertebesi en yüksek olanıdır; ondan daha mükemmel bir velî yoktur. Hakîm et-Tirmizi'nin velilik konusunda ortaya koyduğu görüşler kendinden sonraki mutasavvıfları etkilemiştir.⁶³

Ebu Nasr Serrac Tusi (ö. 988): Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Serrac Tusi'nin, *el-Lüma* adlı eserinden⁶⁴ faydalanılmıştır. Eser'de, tasavvufa ait kavramların yanında sufi adabına da ağırlık verildiği görülmektedir. İbadet adabından sohbet adabına kadar pek çok konuda sufilerin nasıl davranması gerektiği anlatılır.⁶⁵

Kelabazi (ö. 990): Gulabadi olarak da bilinen Kelabazi, adını Buhara'nın bir mahallesi olan Kelabaz'dan alır. Çalışmada da faydalanılan

60 Zafer Erginli, "Muhâsibî", DİA, TDV Yay., Ankara 2006, C. 31, ss. 13-16. Bundan sonra DİA'dan yapılan alıntılarda yayının yeri ve yılı verilmeyecek, sadece cilt ve sayfa numaraları verilecektir.

61 Haris el-Muhasibi, *er-Riaye-Nefs Muhasebesinin Temelleri*, Haz. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul 2011.

62 Hakim Tirmizi, *Hatmü'l-Evliya*, Çev., Salih Çift, İnsan Yay., İstanbul 2006.

63 Abdülfettâh Abdullah Bereke, "Hakim et-Tirmizi", DİA, C. 15, ss. 196-199.

64 Ebu Nasr Serrac Tusi, *el-Lüma (İslam Tasavvufu)*, Haz. Kamil Yılmaz, Erkam Yay., İstanbul 2012.

65 Daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "El-Lüma", DİA, C. 27, ss. 258-260.

et-Taarruf li-mezhebi ehlî't-tasavvuf adlı eseri⁶⁶, tasavvuf konusunda erken dönemde yazılmış eserlerdendir.⁶⁷ Eserde Kelabazi, bazı önemli sufilerin hayat hikayesinden bahsettikten sonra tasavvufi kavramlar hakkında bilgi verir.

Sülemî (ö. 1021): Sülemî, aslen Horasanlı'dır.⁶⁸ Melamîliğin önemli isimlerinden olan Sülemî'nin *Risaletü'l-Melametiyye'si*⁶⁹ ve Süleyman Ateş'in, pek çok risalesini bir araya getirerek hazırladığı kitabı⁷⁰ kullanılmıştır.

Kuşeyrî (986-1072): İran'ın Türkmenistan sınırı yakınındaki Kuçan kasabasının bulunduğu Üstüvâ yöresinde doğar. Genç yaşta Nişabur'a giderek şeriat ve tasavvuf eğitimi alır. Kuşeyrî, Selçuklu Devleti'nin kuruluşu ve Tuğrul Bey'in İran'ı zaptetmesi sırasında, Horasan bölgesinin ilim ve kültür merkezi olan Nişabur'dadır ve bölgede büyük bir üne sahiptir. Kuşeyrî, tasavvufu Sünni bir çerçeve içine almak ister. Melamet akımının doğduğu bölgede yetişmesine rağmen *Risale'sinde* Melamet bahsine yer vermemesi, sufilerin Eşariyye kurallarına aykırı gördüğü sözlerini söylememeye gayret etmesi, uzun süre Nişabur'da kalan ve burada sema meclisleri kuran Ebu Said-i Ebül-Hayr'dan hiç bahsetmemesi onun sünni tasavvuf tavrıyla ilgilidir.⁷¹ Çalışmada onun *Tasavvuf Risalesi* adlı eseri⁷² kullanılmıştır. Kuşeyrî, eserinde bazı mutasavvıfların hayat hikayelerini anlattıktan sonra tasavvufa ait makam ve halleri açıklar.

Hücvirî (ö. 1072): Gazne'de doğan Hücvirî, İran veya Hint asıllı bir ailenin oğludur. *Keşfü'l-Mahcub* adlı eserinde verdiği bilgilerden

66 Kelabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013.

67 Süleyman Uludağ, "Kelabazi", *DİA*, C. 25-192-193.

68 Sülemi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Sülemî", *DİA*, C. 38, ss. 53-55.

69 Richard Hartmann, "Es-Sülemî'nin *Risaletü'l-Melametiyyesi*", Çev., Köprülüzade Ahmed Cemal, Haz. Adem Çatak, *GÜİFD*, S. 3, ss. 331-332.

70 Süleyman Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.

71 Süleyman Uludağ, "Sülemî" *DİA*, C. 26, ss. 473-475.

72 Abdülkerim Sülemî, *Tasavvuf İlmîne Dair Sülemî Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014. Eserin diğer Türkçe tercümeleri için bkz. Abdülkerim Sülemî, *Sülemî Risalesi*, Çev. Ali Arslan, Alperen Yay., İstanbul 2003; Abdülkerim Sülemî, *Sülemî Risalesi (Sufilerin İnanç ve Ahlakları)*, Çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2009; Çalışmada diğer kaynaklara da bakılmakla birlikte Uludağ'ın çevirisi kullanılmıştır.

onun Suriye, Türkistan, İran, Hindistan, Irak, Azerbaycan, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerini dolaştığı anlaşılmaktadır. Hücvirî'nin en meşhur eseri *Keşfü'l-mahcub*'tur.⁷³ Muhtemelen 1043 yılında Lahor'da, Farsça olarak yazmaya başladığı eser, tasavvufun teorik ve pratik konularını sistemli bir şekilde işleyen ilk kitaptır.⁷⁴

Buraya kadar verilen klasikler, genel olarak tasavvufun teorik boyutuyla ilgili eserlerdir. Yararlanılan eserler tasavvufi kavram ve uygulamalar için başvuru kitabı niteliği taşır. Bununla birlikte Türk tasavvuf anlayışında kavram ve uygulamaların ne şekilde yer aldıklarının tesbiti için de Türk tasavvuf düşüncesine ait önemli bazı isimlerin fikirlerine de müracat edilmiştir. Müracat edilen isimleri de şöyle sıralamak mümkündür:

Ahmed Yesevî (ö. 1166): Pir-i Türkistan olarak da bilinen Ahmed Yesevî, Türk tasavvufunun en önemli simaları arasında gösterilir. Onun fikirlerinin kendisinden sonra gelen sufilerce benimsendiği, halifeleri vasıtasıyla pek çok coğrafyaya yayıldığı kabul edilir. Kurmuş olduğu tarikat *Yesevîlik* olarak bilinir.⁷⁵ Çalışmada Yesevîliğin fikir yapısı, adab ve erkan gibi konularda *Fakrnâme*⁷⁶ ile Hâzinî tarafından III. Murad'a takdim edilmek üzere kaleme alınan *Cevâbirü'l-Ebrârmin Emvâci'l-Bihâr*⁷⁷ adlı eserler kullanılmıştır. Hazini, Maveraünnehir bölgesinden ayrılıp II. Selim devrinde İstanbul'a gelir, III. Murad devrinde mutasavvıflara verilen değeri görünce padişaha takdim etmek üzere eserini kaleme alır. *Cevâbirü'l-Ebrâr*, Ahmed Yesevî'nin hayatı, şahsiyeti ve menkıbeleriyle, kurucusu olduğu Yesevîyye tarikatının tarihi, adab ve erkanı hakkında en eski ve orijinal bilgileri ihtiva eder. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kitabının Ahmed Yesevî'nin hayatı ve Yesevîyye tarikatı ile ilgili bölümünü, önemini özellikle vurguladığı eserdeki

73 Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcub* (Hakikat Bilgisi), Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014.

74 Süleyman Uludağ, "Hücvirî", *DİA*, C 18, ss. 458-460.

75 Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Yesevîliğe değinileceğinden burada detaylara girilmemiştir.

76 Kemal Eraslan, *Yesevî'nin Fakrnamesi*, İÜEF Yay, İstanbul 1977.

77 Hazini, *Cevahirü'l-Ebrâr min Emvac-ı Bihar* (İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler), Haz. Cihan Okuyucu, Mücahit Kaçar, Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2014.

bilgiler çerçevesinde ele alır.⁷⁸ *Fakrnâme* ise küçük çaplı bir risale olup *Dört Kapı Kırk Makam* olarak formülleştirilmiş tasavvuf sistemi hakkında bilgi verir. Eserde, kapılar ve makamlar verilmekle birlikte bunların açıklaması yapılmaz.

Hacı Bektaş-ı Veli (ö. 1271): Anadolu tasavvufunda önemli izler bırakan diğer bir sufi, Bektaşiliğin kurucusu, Hacı Bektaş-ı Veli'dir. Menkıbevi anlatılarda Rum abdallarının piri, Anadolu'nun büyük velilerinden sayılan Hacı Bektaş'ın tarihi şahsiyeti ve Anadolu'ya gelmeden önceki hayatı hakkında *Vilâyetnâme*'de yer alan menkıbevi bilgiler dışında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak onun *Horasan Erenleri* diye bilinen Kalenderi akımına mensup sufilerden biri, dolayısıyla Horasan Melameti ekolünden olduğu kabul edilebilir. XIII. yüzyılda Cengiz istilâsı sebebiyle Anadolu'ya yapılan derviş göçleri arasında, aynı mektebe mensup Yesevî veya daha kuvvetli bir ihtimalle Haydari dervişlerinden biri olarak Anadolu'ya geldiği tahmin edilir.⁷⁹

Çalışmada Hacı Bektaş'ın veya Bektaşiliğin fikir ve uygulamaları için *Makalat*, *Makalat-ı Gaybiyye*, *Kitabül-Fevaid*, *Vilayetname* eserleri kullanılmıştır. Bunlardan *Vilayetname*, Hacı Bektaş'ın efsanevi hayat hikayesinin ve kerametlerinin anlatıldığı bir eserdir. Eser, Hacı Bektaş'tan çok sonra meydana getirilmiştir.⁸⁰ *Makalat* ve diğer eserleri de Hacı Bektaş'ın fikirlerinin ve öğütlerinin yer aldığı eserlerdir.⁸¹

Yunus Emre (ö. 1320): Anadolu'da gelişen halk zahitliği ya da halk tasavvufunun belki de en önemli ismi Yunus Emre'dir. Yunus Emre, yazmış olduğu şiirler ile Anadolu tasavvufunun şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Yunus Emre'nin *Divan*'ı⁸² ve *Risaletü'n*

78 Nihat Azamat, "Cevâhirü'l-ebrâr", *DİA*, C. 7, s. 432.

79 Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektâş-ı Veli", *DİA*, C. 14, ss. 455-458.

80 Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektâş Vilayetnamesi", *DİA*, C. 14, ss. 471-472; Hacı Bektaş Veli, *Vilayetname* (Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli), Haz. Esat Korkmaz, Can Yay., İstanbul 2014.

81 Hacı Bektaş Veli, *Makalat*, Haz. Ali Yılmaz vd., TDV Yay., Ankara 2013; Hacı Bektaş Veli, *Vilayetname* (Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli), Haz. Esat Korkmaz, Can Yay., İstanbul 2014; Hacı Bektaş Veli, *Makalat*, *Kitabül-Fevaid*, *Besmele Tefsiri*, *Fatiha Tefsiri*, Haz. Ahmet Tekin, Kelam Yay., İstanbul 2014; Hacı Bektaş Veli, *Makalat-ı Gaybiyye ve Kelmiat-ı Ayniyye*, Haz., Gıyaseddin Aktaş-Hacı Yılmaz, HBVAM Yay., Ankara 2009.

82 Yunus Emre: *Hayatı, Sanatı ve Bütün Şiirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2009.

Nushiyye adlı mesnevisi⁸³ kullanılmıştır. Şunu söylemek gerekir ki Yunus Emre'nin tasavvuf anlayışında aşk, önemli bir yer işgal eder ve üzerinde çokça durulur. Aşk ekseninde gelişen felsefe ve vahdet-i vücud, tasavvuf düşüncesinin farklı bir kolunu oluşturduğundan Yunus Emre'nin bu görüşleri yerine dervişlik, nefis gibi konular ele alınmıştır.

Evhadüddin Kirmani (ö. 1238): İran'ın Kirman bölgesinde doğan mutasavvufun asıl adı Hâmid, lakabı Evhadüddin'dir. Mikâil Bayram, Evhadüddin'in Kirmanlı olmasının İran asıllı olduğuna delâlet etmeyeceğini, Anadolu'da Türkmenler üzerindeki etkileri ve Türkmen muhitlerinde Türkçe konuşması dikkate alındığında onun Türk asıllı olması gerektiğini belirtir. Kiramani'nin, *Evhadiye* adıyla bir tarikat kurduğu ve bu tarikatın Anadolu'da etkili olduğu kaydedilir. Çalışma'da Kirmani'nin Menakıbnâme'si kullanılmıştır.⁸⁴

Ebu'l-Hasan Harakani (ö. 1033): Bistâm'ın kuzeyindeki Harakan köyünde dünyaya geldi. Kaynaklarda ümmî olduğu, Bâyezîd-i Bistâmî'nin mânevî bir işareti üzerine Kur'an okumaya başladığı kaydedilmektedir. Harakân'dan Bistâm'a gidip Bâyezîd'in türbesini ziyaret eden Harakânî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyetiyle terbiye edildiği ve şeyhinin Bâyezîd olduğu kabul edilir. Bâyezîd'in tasavvuf tarzını benimseyen Harakânî'nin Hakk'a ermek için zor riyâzetlere, çetin mücâhede ve çilelere katlandığı bilinmektedir. Nakşibendiyye silsilesinde önemli bir yer verilen ve Üveysîliği üzerinde özellikle durulan Harakânî, Aynülkudât el-Hemedânî, Necmeddîn-i Dâye, Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıfları etkilemiş, 10 Muharrem 425 (5 Aralık 1033) tarihinde ölmüştür.⁸⁵ Çalışmada *Muntebebat-ı Nuru'l-ulum*⁸⁶ adlı eserinden faydalanılmıştır.

83 Yunus Emre, *Risaletü'n-Nushiyye*, Haz. Umay Günay, Osman Horata, Akçağ Yay., Ankara 2009.

84 Bayram, Mikail, *Şeyh Evhadü'd-din Hamid El-Kirmani ve Menakıbnamesi*, Kardelen Yay., İstanbul Tarihsiz; Nihat Azamat, "Evhadüddîn-i Kirmânî", *DİA*, C. 11, ss. 518-520.

85 Süleyman Uludağ, "Harakani", *DİA*, C. 16, ss. 93-94.

86 Şeyh Ebu'l-Hasan Harakani, *Nûru'l-Ulûm ve Münacat*, Haz. Hasan Çiftçi, Şeyh Ebu'l-Hasan Harakani Derneği Yay., Kars 2004.

E. Karşılaşılan Problemler⁸⁷

Çalışmanın en belirgin problemi (çalışmanın tez olarak hazırlanmasıyla ilgili olarak), *Edebiyat* alanında yapılan böyle bir çalışmada ne tür eserler ya da kaynakların kullanılacağıdır. Özellikle kaynak seçimi konusunda Kuşeyrî, Hücvirî, Sülemî gibi tasavvuf teorisyenlerinin bir edebiyat çalışmasında yer alıp alamayacağı ve doğrudan bir incelemeye tabi tutulup tutulamayacağı sorusu aşılması gereken bir sorun olarak tartışılabilir. Söz edilen kişilerin kullanılmasının çalışmayı edebiyattan uzaklaştırma gibi bir soruna yol açması mümkünken, kullanılmaması halinde özellikle Anadolu ve Türk tasavvufunun kaynakları konusu açıklanmamış olacaktır. Yani, şiirlerde veya düzyazılarda edebi bir estetik ile işlenen tasavvufî kavramların ifade ettiği anlamlar, ancak bunları açıklayan ve irdeleyen eserler ile mümkün olabilmektedir. Örneğin, Ahmedî'ye ait, "*Kaldum gözün ile yüzünün cışkına hayran/Hak yolını dutanun işi havf u recadır*" veya "*Anun havf u recasından geb eksilir geb artar ay/Bu tedbire kalup hayran meleklerle ins ü can söyler*"⁸⁸ beyitlerinde geçen havf ve reca kavramlarını sadece korku ve ümit olarak çevirmek bir anlam ifade etmeyecektir. Bunların tasavvufta neleri ifade ettiğinin anlaşılması ve bundan sonra bir yorum yapılması gerekir. Böyle bir çalışmada teknik konuları başka türlü ele almanın da mümkün olamayacağına dair kanaatimiz bizi bu eserlere yönlendirmiştir.

Tasavvuf öğretisinin halka uklaştırılmasında edebiyatın önemli bir yeri olduğu muhakkaktır. Gerek sözlü anlatılar gerekse yazılı eserler yoluyla tasavvufî düşünce kitlelere ulaşır. Vilayetname, me-nakıbnâme gibi eserler ile önemli sufilerin efsanevi hayat hikâyeleri, devriye, nutuk gibi eserler yoluyla da tasavvufî fikirler halka ulaşır. Tasavvufta dair fikir ve anlatılar genellikle nazım olarak dile getirilir. Bu, sadece tasavvufta özgü bir durum değildir. Hinduizm ve Budizm'de de benzer örneklerini görmek mümkündür. Bu durum,

87 Mezkur başlık daha ziyade tezin hazırlanma süreci ile ilgili problemleri kapsamaktadır. Bu sebeple çıkarmayı da düşündük; ancak okuyucuda bir fikir uyandırabileceği düşüncesiyle vaz geçtik.

88 Ahmedî Divanı, Haz. Yaşar Akdoğan, Kültür Bakanlığı (e-Kitap), s. 95, 386.

doğu dünyasının mantık, hakikat ve şiir anlayışının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Üçü arasındaki ilişkide şiir, hakikati ifade etmenin bir aracı olarak görülür; mantığa benzer ve onu bütünler.⁸⁹ Dolayısıyla, inanılan hakikatin ifade edilmesinde şiir ve nesrin edebi metin olarak kabul edilmesi ve böyle muamele görmesi yerinde ve kaçınılmazdır.

Keşfü'l-Mabcut, *Kuşeyrî Risalesi* gibi klasik tasavvuf eserlerinin edebi bir metin olmadığı iddia edilebilir. Burada edebiyatın ne olduğu ve hangi tür eserlerin edebi eserler olarak kabul edilmesi gerektiği gibi bir soru ortaya çıkar. Batıda ve son dönemlerde Türkçe'deki kullanımıyla, edebiyat/literatür bir yandan kurgusal metinleri içine alırken bir yandan da kurgusal olmayan metinleri kapsar. Kurgu ve literatür kavramlarının iç içe geçtiği ve edebiyatın/literatürün tam bir tanımını yapmanın pek mümkün olmadığı görülmektedir.⁹⁰ Edebiyat/literatür, hem bir milletin ürettiği eserlerin tamamı için kullanılırken hem de daha dar bir anlamda, duygu ve düşüncelerin sanatlı bir üslup ile meydana getirilerek okuyucuda bir duygu yoğunluğu yaşatmayı amaçlayan eserler için de kullanıldığı görülür.⁹¹ Derrida ise iki kullanım arasında bir fark gözetmeden her metnin edebi olarak okunabileceğini; aynı şekilde hiçbir metnin de bütünüyle edebi olamayacağını söyler.⁹²

Tasavvuf klasiklerinin edebi bir tür olmasına ilaveten hangi *edebi çevreye* ait olacağı da bir başka sorun olarak karşımıza çıkabilir. Yazılan metnin dili, yazarın kimliği, yazıldığı coğrafya gibi unsurlardan hangisinin belirleyici olduğu ise net değildir. Örneğin, Kuşeyrî, Hücvirî gibi yazarlar Türk hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşamış yazarlardır. Bu topraklarda Fars nüfusu ise azımsanmayacak ölçüdedir. Kuşeyrî, eserini Arapça yazarken Hücvirî de Farsça yazar. Hücvirî,

89 Seyyid Hüseyin Nasr, "Doğu'da Metafizik, Mantık ve Şiir", *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, Çev., Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1992, ss. 119-132.

90 Robert Stecker, "Philosophy of Literature", *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, Ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale Pub., USA 2005, s. 364.

91 İlhan Genç, *Örneklerle Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Kanyılmaz Matbaası, İzmir 2005, s. 5.

92 Jacques Derrida, *Edebiyat Edimleri*, Çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, Otonom Yay., İstanbul 2010, s. 8. Bu konuda Derrida'nın fikirleri için aynı eserin "Edebiyat Dedikleri Şu Tuhaf Kurum" bölümüne bakılabilir.

İran edebiyatı tarihine ait bir isim olarak zikredilirken⁹³ Kuşeyrî, Arap edebiyatında olsa bile Büyük Selçuklu devri alimlerinden birisi olarak gösterilir.⁹⁴ Bu da göstermektedir ki eserin hangi kültüre ait olduğunun tespiti, üzerinde düşünülmesi gereken ve tartışmaya açık bir konudur. Türk tarihi, Türk sanatı, Türk Düşüncesi ve felsefesi isimlendirmelerinin (İslam Tarihi, İslam Sanatı, İslam Felsefesi gibi) tartışmalı olması gibi isimlendirmelerin de tartışmalı olduğu malumdur. Bizim buradaki tercihimiz, yazılan eserlerin diline, yazarının Türk, Arap, Fars olup olmamasına değil, Türk kültürünün veya Müslüman-Türk kültürünün hakimiyet alanının tesiri altında bulunmasına göredir.

Hangi eserlerin edebiyata dahil edileceği ile ilgili başka bir sorun da muhteva, şekil ve tür ile ilgilidir. Eserin nazım veya nesir olması, bahsedilen konuların neler olduğu gibi hususların belirleyiciliği de problemli bir konu olarak görülebilir. Türk Edebiyatı tarihlerinden bahseden hemen her eser, Göktürk Kitabelerini yazılı edebiyatın başlangıcı olarak alır. Şair tezkireleri de özellikle klasik edebiyat çalışmalarında önemli bir yer işgal eder. Tezkirelerin bizzat bir edebiyat eseri olarak değerlendirilmediği itirazı yapılsa bile, önemli olan bu tip eserlerin kaynak olma açısında kullanılıyor olmasıdır ki kullanılması da kaçınılmaz olarak gereklidir.

Karşılaşılabilecek başka bir güçlük de muhteva ile ilgilidir. Eski Türk edebiyatının tarihinden bahsedilen eserlere bakıldığında tarihler, biyografik eserler, sözlükler ve lugatlerin konu edildiği, onlar hakkında bilgi verildiği görülmektedir. söz konusu eserlerden bazılarının ise mensur olduğu göz önüne alınırsa tarihi olayları anlatan eserlerin de edebi değere sahip olduğu açığa çıkar.

Türk düşünce dünyasının önemli bir figürü olan ve Eski Türk Edebiyatı'nın da kaynakları arasında zikredilen tasavvufun, daha nitelikli bir şekilde incelenmesi ve mistik düşüncenin aktarım aracı olan

93 Zebihullah-i Safa, İran Edebiyatı Tarihi, Çev. Hasan Almaz, Nusha Yay., Ankara 2002, s. 245.

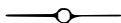
94 Ali Sevim-Erdoğan Merçil, Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyaset, Teşkilat ve Kültür), TTK Yay., Ankara 1995, s. 519.

edebiyatta ne şekilde işlendiğinin ortaya çıkarılması için klasik tasavvuf kaynaklarının da edebiyatçılar tarafından, en azından birinci derece kaynak olarak, çalışılmasının gerekli olduğu gibi bir sonuca ulaşmış bulunuyoruz.

Sonuç olarak Hinduizm ve Budizm ile Türklerin ve Müslümanların uzun bir tarihsel ilişkiye sahip oldukları söylenebilir. İlişkinin siyasi boyutları konumuzun dışında olmakla beraber, kültürel boyutlarının da kısıtlı bir kısmı çalışmamız açısından önemlidir. Müslümanların ve Türklerin, Hindistan ile olan reddedilemez ilişkileri sonucunda karşılıklı bir kültür etkileşiminden bahsetmek mümkün olmaktadır.⁹⁵ Kültür etkileşimi tek taraflı olmayıp her iki tarafta da kültürel öğe alışverişinin olduğu söylenebilir. Çalışmanın amacı, tarihsel olarak artık netleşmiş olan ilişkilere, kültürel boyutta yaklaşmaktır. Daha önce de belirtildiği üzere çalışma, bir ispat veya inkâr çalışması değildir. Çalışmamızda tasavvuf ve Budizm'deki kavram, ilke ve uygulamaların karşılaştırmalı çözümlemesi yapılacaktır. Bu karşılaştırma yapılırken hem tasavvuf klasiklerinden yola çıkarak kavramların teorik boyutu hem de edebi eserlerdeki pratik yansımaları ortaya konmaya çalışılacaktır.

95 Bkz. M. Hanefi Palabıyık, "Hindistan Tarihinde ve Hint Kültüründe Müslüman Türkler", EKEV, S. 33 (2007), ss. 67-94.

— BİRİNCİ BÖLÜM —



BUDİZM İLE TASAVVUF
ARASINDAKİ İLİŞKİNİN
DİNÎ-TARİHÎ ARKA PLANI



Çalışmanın giriş kısmında da bahsedildiği gibi Türkler ve Müslümanlar ile Hint dinleri arasında, uzun bir geçmişe dayanan ilişkiler açısından bahsetmek mümkündür. Tasavvuf ile Budizm arasında yapılacak karşılaştırmada karşılıklı ilişkilerin analizini faydadan öte zaruri görmekteyiz. Çalışmanın Birinci Bölümünde Budizm'in ortaya çıkışı, Asya'da yayılması, tasavvufun ortaya çıkışı ve Türkler arasında yayılması gibi konuları irdelemeye gayret edeceğiz.

1.1. BUDİZM'İN ORTAYA ÇIKIŞI, YAYILMASI VE ESASLARI

1.1.1 Budizm'in Ortaya Çıkışı ve Yayılması

Hindistan'da ortaya çıkan dört büyük inançtan¹ biri olan Budizm, MÖ VI. asırda Hindistan'ın kuzeydoğusunda, Siddharta Sakyamuni Gotama Buda tarafından oluşturulmuş dinî sistemin adıdır. Diğer dinlerden farklı olarak Buda, kendisini tanrının bir elçisi ya da onun bir temsilcisi olarak ilan etmez; hatta o, bir tanrı veya yüce varlık düşüncesini de reddeder.² Budizm, taraftarlarınınca Buddha Dharma (Budda'nın Şeriatı), Buddha Vacana (Budda'nın Sözleri), Buddha Sasana (Buddanın Öğretileri ve Mesajı) terimleri ile ifade edilir.³ Budizm'in ortaya çıkmasındaki en önemli etkenin Hinduizm'e gösterilen tepki olduğu söylenebilir. Budizm'e ait dinî metinlerde de Hindu din adamları ve Hinduizm'in bazı uygulamaları üzerinden gösterilen tepkinin izlerine rastlamak mümkündür.

Belirtmek gerekir ki Budizm ile Hinduizm arasında birçok ortak nokta da bulunur. Bazı araştırmacılara göre Buda, yeni bir düzen getirmek için değil, eski düzeni yeniden inşa etmek için gökten iner.⁴ Gerek Hinduizm içinde ortaya çıkan *Upanişad*⁵ adlı eserler çerçevesinde oluşan *Vedanta* öğretisi, gerekse Hinduizm'e tepkinin bir ürünü olan Budizm, kraliyet kastının ruhban kastına göre daha üstün olduğu bir çağda ortaya çıkar ve her ikisi de *orman kaynaklıdır*.⁶

1 Budizm'in dışında ortaya çıkan diğer inançlar: Hinduizm, Sihizm ve Caynizm'dir.

2 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berktaş, C. 2, Kabalcı Yay., İstanbul 2003, s. 86.

3 Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005, s. 45.

4 Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, Çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yay., İstanbul 2000, s. 72.

5 Upanişadlar, Hint mistisizmine ait en önemli kaynaklar arasında gösterilir. *Vedaların sonu* manasında *Vedanta* olarak da adlandırılır. Kelime olarak, *birinin dizinin dibine oturmak* anlamındadır.

6 Buradaki *orman kaynaklı* ibaresi ile kastedilen şey, her iki öğretinin de ormanda ya da başka bir yerde inzivaya çekilmeyi, dünyadan yüz çevirmeyi bir gereklilik olarak görmesidir. Bazı araştırmacılara göre Buda'nın öğretisi, yeni bir vurguyla, Upanişadlar düşüncesinin yalnızca yeni bir ifadesinden ibarettir. Budizm ve Upanişad öğretisi arasındaki ortak noktaları şöyle sıralamak mümkündür: 1) Her ikisi de dini otoriteye karşı kayıtsızdır ve kişisel tecrübeye dayanır. 2) Ayıncılığı ve kurbanları hor görür. 3) Birinin Brahman, diğerinin Darma diye isimlendirdikleri Mutlak Gerçeğin, akıl tarafından kavranamayacağını kabul eder. 4)

Bunlar, birbirleriyle değil ortak bir düşmanla mücadele eder. Her ikisinin de amacı, bozulduğu düşünülen eski doktrini yeniden canlandırmaktır.⁷ Upanişad öğretisi yeniden inşa eylemini eski öğretiye bir yorum farkı getirerek yaparken Buda, eski öğreti ile bir mücadele içine girerek onu ortadan kaldırmaya çalışır.

MÖ VI. yüzyılın başlarında Hindistan'ın Ganj çevresi, hakikat arayışı içindeki insanların yoğun olarak yaşadığı bir yerdir. Bahsedilen dönemde Hindistan'da zengin bir dinsel ve düşünsel etkinlik yaşanmaktadır. Etkinlikler çerçevesinde Brahmanacı gelenekleri izleyen din adamlarına, gizemcilere, gezgin çilecilere, insan varlığının anlamını birbirleriyle müzakere eden samanalara⁸ rastlanır.⁹ Samanalardan bazıları, etraflarında bir taraftar kitlesi toplayarak kendi dünya görüşleri doğrultusunda, adına Sanskritçe *darsana* denilen çeşitli dini-felsefi okullar kurar.¹⁰ Dolayısıyla VI. asır, birçok dini öğretinin aynı anda yaşadığı bir dönemdir. Ayrıca MÖ VI. asırdan başlayarak MS VI. asra kadar Roma, İran, Hindistan ve Çin arasında sürekli artan bir ticaret söz konusudur. Uzun süren ticarî ilişkiler, kültürel etkileşimlere de zemin hazırlar ve mitolojilerin/anlatıların diğer kültürlerden yalıtılmış durumda kalamayacağı bir dereceye varır.¹¹ Ticari

Gerçeklik durumuna ulaşıncaya kadar insan zihni için kurtuluşun olmadığını iddia eder. 5) Bu gerçeğe yalnızca feragat, derin tefekkür ve bütün hayatın birliğini anlamayla ulaşılacağı öğretir. 6) Dünyayı ve bireysel ruhu geçici olarak kabul eder. 7) Karma kanununa ve yeniden doğmaya inanır. 8) Buda, konuşmalarında Upanişadlar'da da geçen birçok deyim ve ifadeyi kullanır. Bkz. D.S. Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yay., İstanbul 2005, s. 29, 30. Budizm ve Vedanta ile ilgili olarak ayrıca bkz. Louis De La Vallée Poussin, "Vedanta and Buddhism", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, January (1910), ss. 129-140; Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2011, s. 113.

7) Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 73; Eliade, *Dinsel İnançlar...*, C. 1, s. 290.

8) Samana (Sramana) dünyadan yüz çeviren keşişlere verilen isimdir.

9) Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2010, s. 103; Eliade, *Dinsel İnançlar...*, C. 2, s. 95.

10) Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 103.

11) Joseph Campbell, *Doğu Mitolojisi*, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 2003, s. 277. Mesudi (ö. 957) adındaki tarihçi, daha X. asırda Horasan ile Sind (Pakistan) arasında sürekli kabilelerin gidip geldiğinden bahseder. Bkz. Mesudi, *Mürucu'z-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2004, s. 58. Aynı devir tarihçilerinden Narşahi de Buhara'nın tarihinden bahsettiği eserin *Zendene* kısmında buraya özgü bir kumaşın Irak, Fars, Kirman, Hindistan ve diğer pek çok yere gönderildiğinden bahseder. Bkz. Narşahi, *Tarih-i Buhara*, Arapça'dan Çev. Ebu Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kubavi, Farsça'dan Çev. Erkan Göksu, TTK Yay., Ankara 2013, s. 24-25.

alışverişlerin bir sonucu olarak Budizm ile gerek Hinduizm, gerekse Hint kıtası dışındaki kültürler arasında bir etkileşimin olduğu söylenebilir. Bahsedilen kültürlerarası alışveriş, sadece Budizm ile diğer kültürler arasında değildir. Birçok kültürün birbiriyle iletişim ve etkileşim halinde olduğu kabul edilir. Kültürlerin birbirleriyle ticari ve buna bağlı olarak düşünsel anlamda etkileşim içinde bulunmaları düşünce ve fikir hareketlerinin de seyahat etmesiyle sonuçlanır. Bazı araştırmacılar, Antik Yunan'da başlayan felsefenin bile Mısır, Hint gibi kültürlerden etkilendiğini savunur.¹² Ege kıyılarında filizlenmeye başlayan felsefe hareketlerinin Hint okyanusu kıyılarındaki düşünce hareketlerinden beslenmiş olabileceğini ileri sürmek (fikir ister doğru ister yanlış olsun) kültürlerin birbiriyle ilişkisinin boyutlarını ortaya çıkaran önemli bir göstergedir.

Buda'nın adının, *amacına ulaşmış kimse ya da ahlaklılığı başarmış olan* anlamına gelen *Siddharta* olduğu söylenir. Buda, Sakya kralı Şuddhodana'nın oğlu olarak doğar.¹³ Yirmi dokuz yaşına kadar saray hayatı yaşayan Buda yaşadığı bazı olaylardan sonra münzevi bir hayat tarzını seçer.¹⁴ Onun münzevi hayatı seçmesini sağlayan olaylar dış dünyaya kapalı olarak yaşadığı saraydan *keyif bahçesine* yaptığı yolculuklar sırasında meydana gelir. Gotama, dört defa saraydan çıkar. İlk yolcuğunda çelimsiz bir ihtiyar, ikincisinde hasta bir adam, üçüncüsünde de ölmüş birini görür ve keyif bahçesine gitmeden kafası karışmış bir şekilde saraya döner. Onun yaşadığı üç tecrübe daha sonra geliştireceği öğretinin de temellerini oluşturur. Gotama,

12 Yunan felsefesinin Mısır ve Hindistan ile olan ilişkisi tartışmalı bir konu olup farklı fikirler ileri sürülür. Bu fikirler için bkz. Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi*, İsam Yay., İstanbul 2009, s. 31; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s. 13-14. Yunan felsefesinin kökenlerine dair tartışmaları, III. yüzyılda yaşayan Diogenes Laertios'a kadar götürmek mümkündür. O, eserinin başında bu konuya değinerek felsefenin Hindistan, Pers ya da Babil kökenli olduğunu ileri sürenlerin yanıldığını söyler. Dolayısıyla daha o zamanlarda bile felsefenin kökenlerine dair tartışmaların yapıldığı söylenebilir. Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, YKY Yay., İstanbul 2007, s. 13-15.

13 Nakamura, s. 33, 43.

14 Bu, Buda'nın gerçek hayat hikâyesidir. Bundan başka bir de mitolojik anlatı vardır. Buna göre Buda, dünyaya gelmeden önce Tuşita cennetinin otuz üçüncü katında yaşayan tanrısal bir varlıktır; insanlara olan merhamet ve düşkünlüğünden ötürü onlara hayatın kötülükleri ve sıkıntıları karşısında çıkış yolu göstermek için belli bir süre insan bedeninde yaşamıştır. Bkz. Yitik, *Hint Dinleri...*, s. 46.

aydınlanmaya ulaştıktan sonra sık sık yaşlılık, hastalık ve ölümün acı olduğunu, dolayısıyla da hayatın acı dolu olduğunu vurgulayacaktır. Gotama, dördüncü denemesinde dünyadan elini çekmiş bir münzevi görür ve sürücüsüne, “*Nasıl bir adam bu?*” diye sorar. Sürücü, “*Dünyada hiç Buda olmadığı için dünyadan elini çekmiş birisi*” diye yanıtlar ve dünyadan el çekmenin değerinden bahseder. Gotama dünyadan el çekme fikrinden çok etkilenir ve o gün keyif bahçesine varıncaya dek yola devam eder.¹⁵ Gotama, gördüğü adamın etkisiyle manevi bir arayış içine girer. Gotama’nın arayışları bir süre geçince nihayete erecektir.

Gotama yirmi dokuz yaşına geldiğinde, hakikati aramak ve insan varlığının sorunlarını çözmek için sarayı terk ederek samana hayatı sürmeye başlar.¹⁶ Buda’nın dünyayı terkinin sebebi, bir bütün olarak insanlığı etkilediğini gördüğü acı hakkındaki düşüncedir. Sarayı ve ailesini terk eden Gotama, zamanın ruhuna uygun olarak, ilk önce aşırı bir riyazet hayatına müracaat eder.¹⁷ Ancak ağır çileci uygulamaların, insanı hakikate ulaştırmada yetersiz olduğunu görür ve katı çileciliği bırakır. Hem lüks ve zevk içinde saray hayatı, hem de katı bir riyazet hayatı yaşayan Gotama her ikisinde de aradığını bulamaz. Onun aydınlanmaya ulaşması, Bodi ağacının altında tefekküre daldığı bir günde gerçekleşir.¹⁸ Tefekkür sürecinden sonra Gotama, artık Buda olmuştur. Buda, gerçeğe ulaştıktan sonraki ilk vaazını Benares (bugünkü Varanasi) şehri yakınlarındaki Geyik Parkı’nda beş eski arkadaşına verir. Onun, iki aşırılıktan da uzak durmaya çağıran ilk vaazı *doktrinin tekerleğini döndürmek* şeklinde telakki edildiğinden *tekerlek*, Budizm’in sembolü olur.¹⁹ Buda, hayatının geri kalan kısmını, ulaşmış olduğu hakikati yayarak geçirir. Etrafında geniş bir mürit kitlesi oluşur. Müritleri *Bikşu*, teşkilat da Şanga adıyla anılır. Budizm zamanla küçük çaplı bir inanç olmaktan çıkarak bir din haline gelmeye başlar. Budizm, Buda öldükten sonra da gelişmeye devam eder

15 Nakamura, s. 80,81

16 Nakamura, s. 88.

17 Hiriyanana, s. 113.

18 Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 85.

19 Walter Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, Haz. Lütfü Bozkurt, Okyanus Yay., İstanbul 2004, s. 9; Günay Tümer, “Budizm”, *DİA*, C. 6, s. 352.

ve Hindistan'ın çoğu bölgesine ulaşarak zamanla Hint kıtasının dışına çıkar ve Asya kıtasına yayılır.

Budizm'in gelişim ve dönüşüm tarihi üç ana devrede incelenebilir; Buda'nın aydınlanmasından Kral Aşoka'nın (MÖ 273–236) Budizm'i, krallığın resmi dini olarak kabul etmesine kadar geçen üç asırlık İlk Budizm dönemi; Aşoka döneminde belirlenen ahlaki ilkelere ve bunların bireysel uygulanmasına aşırı vurgu yapılan *Hinayana Budizm'i* dönemi ve Kral Aşoka'dan Kuşan Kralı Kanişka'ya kadarki dönemde ve sonrasında yerel kültürlerle etkileşim sonrasında gelişen *Mahayana Budizmi* dönemidir.²⁰ Son iki dönemde isimleri geçen Hinayana (Küçük Gemi) ve Mahayana (Büyük Gemi), kendi Budizm anlayışları çevresinde ilerler. Bunun sonucunda Hinayana Budizm'i ve Mahayana Budizm'i şeklinde iki ekol oluşur.

Budizmi bir devlet dini haline getirip gelişmesine katkı sağlayan en önemli hükümdarlardan biri Aşoka'dır. Aşoka, hükümdarlığı sırasında Orissa'dan Madras'a kadar bütün doğu kıyısını fetheder. Fakat zaferlerinin neden olduğu acı, sefalet ve ölümü görünce derin bir üzüntüye kapılarak Budist okula katıldığı ve ilk Budist kral olduğu söylenir.²¹ Aşoka zamanında Budizm, en güçlü yayılma dönemini yaşar ve Hindistan, Seylan, Suriye, Mısır, Makedonya ve Yunanistan'a kadar genişler. Hindistan'ın tamamına yakın kısmına hükmeden Aşoka'nın himayesine kavuşmak, Budizm'e diğer din ve mezheplere göre bir devlet dini olma avantajı sağlar.²² İlk Budist tapınak da Kral Aşoka döneminde yapılır.²³ Dinlerin yayılmasında önemli bir faktör olan devlet desteği Budizm için de geçerli olur. Güçlü hükümdarların Budizm'e destek verdiği zamanlar, Budizm'in de güçlü olduğu zamanlardır.

Aşoka, MÖ 250 yıllarında II. Pataliputra Konsili'ni toplar ve yönetir. Toplantı, farklı ekoller arasında uzlaşmanın sağlanması, temel

20 Yitik, Hint Dinleri, s. 47,48.

21 Campbell, s. 278.

22 Tümer, s.353; Peter Harvey, *An Itroduction to Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 77, 250; Baij Nath Puri, *Buddhism in Central Asia*, Motilal Banarsidas Publication, Delhi 2000, s. 90.

23 T. W. R. Davids, *Eski Hindistanda Budizm*, Çev. Murat İnceayan, Okyanus Yay, İstanbul 2007, s. 243.

Budist öğretinin ve kutsal literatürün belirlenmesinin yanı sıra Budist düşüncelerin yayılması için dört bir yana gönderilecek misyonerlerin örgütlenmesi gibi amaçlar taşır.²⁴ Kral Aşoka; Baktria, Soğd ülkesi ve Seylan'a kadar misyonerler göndererek, Budizm'in her yere yayılmasını sağlar. Yayılma sonraki yüzyıllarda da devam eder. Böylece Budizm, Keşmir'den Doğu İran'a sıçrar ve Orta Asya üzerinden Çin'e (MS I. yüzyıl) ve Japonya'ya (MS VI. yüzyıl) ulaşır.²⁵ Aşoka'dan sonra da Yeni Kralların, Budizm'i din olarak benimsemesi Çin'de, Moğolistan'da ve Japonya'da ileri gelen devlet adamlarının Budizm'e hizmet etmesiyle sonuçlanır.²⁶ Misyonerlik faaliyetleri sonucunda Budizm yayıldığı yerlerdeki mevcut inançlar ile karışarak yeni eklektik inanç ya da uygulamalar da ortaya çıkar.

Budizm'e önemli katkılar sağlayan diğer önemli hükümdar Kuşan İmparatoru Kanişka'dır. Kuşan İmparatorluğu Yüceğilerin, MS I. yüzyılın ortalarında Sind ve Pencap'ı sonra da bütün Kuzey Hindistan'ı ele geçirerek kurdukları hanedanlığın adıdır.²⁷ Bunlar, İç Asya'da ve Çin'de Budizm'in yayıcıları olur.²⁸ Kuşan Devleti'nin kurucusu Kujula Kadfis MS 70 yılından sonra Budizm'i kabul eder ve yapılan madeni paralar üzerine Sachadharmathida (doğru kanun ve kuralların korucusu) yazısını yazarak Budizm'e sahip çıkar. Kuşan Devleti'nin başkenti Baktria, Budizm'in ilk kutsal merkezi ve Rajagaha şehrinden sonra Budistlerin ikinci şehri haline gelir. İmparatorluk, Kanişka döneminde doruğa ulaşır. Merv'den Hotan'a, Sirderya'dan Soğdyana ve Keşmir de dâhil olmak üzere Umman Denizi'ne kadar uzanır.²⁹ MS V. yüzyılda Eftalitlerin Kuşan Devleti'ni yok etmesiyle Orta Asya'daki

24 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 50.

25 Eliade, *Dinsel İnançlar...*, C. 2, s. 251.

26 Abdurrahman Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, Berikan Yay., Ankara 2009, s. 233.

27 MS I. asırda Hindistan'ın kuzeyinde kurulan Kuşan devletinin etnik kökenleri henüz bir netliğe kavuşmuş değildir. Tohar, İranî, Türk ve Moğol olduklarına dair görüşler öne sürülmüştür. Bkz. Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, Çev. Osman Karatay, Karam Yay., Çorum, 2007, s. 64.

28 Harun Güngör, "Eski Türklerde Düşünce, Din ve Bilim" TA, C. 3, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 474, 475. Daha sonraki bölümlerde TA'dan yapılan alıntılarda yayın yeri ve yılı verilmeyecek, sadece cilt ve sayfa numaraları verilecektir.

29 Jean Paul Roux, *Orta Asya; Tarih ve Uygarlık*, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2006, s. 106;

Budizm, devlet korunma gücünden mahrum kalır ve bölgedeki etkisini yavaş yavaş kaybetmeye başlar. Göktürklerin, Orta Asya'ya hâkim olduğu sıralarda Budizm, bölgede sahip olduğu etkilerini kısmen kaybetmiş durumdadır. İslamiyet'in Orta Asya'ya gelmesiyle Budizm bölgedeki nüfuzunu tamamen yitirir.³⁰

Budizm tarihindeki en önemli olaylardan biri Budizm'in Mahayana ve Hinayana adıyla iki önemli kola ayrılmasıdır. Hinayana, Eski Budacılığa, Mahayana da Yeni Budacılığa verilen isim olarak her iki kolun da temel amacı, diğer dini-mistik geleneklerde olduğu gibi kişiyi kurtuluşa ulaştırmaktır. Farklılıklar ise kurtuluştan ne anlaşıldığı ve bunun nasıl sağlanacağı konusundadır. Hinayana mezhebi, kişilerin dünyanın acılarından, ıstıraplarından kurtuluşunu bireysel olarak görürken; Mahayana kolu kurtuluşu genele yayar; her şeyi ve herkesi kapsaması gerektiğine inanır.³¹ Mahayana kolu Hindistan'ın kuzeybatısında ve güneyinde, Hintli olmayan etkilerin yoğunlaştığı iki bölgede gelişir.³² Mahayana kolunun ortaya çıkmasında MS I. asrın sonlarında Orta Asya'dan gelerek Keşmir ve Pencab bölgesini ele geçiren göçebe toplulukların Budizm'i kabul etmeleri ve Budist din adamlarının söz konusu dini oradaki insanların anlayışları ve ihtiyaçlarına göre yorumlama gayretleri etkili olur.³³ Hindulaşmış yeni bir Budist okul olan Mahayana kuzeybatıda Kanişka'nın başkanlığı altında ortaya çıkar ve I. yüzyıldan başlayarak bir koldan Kuşan İmparatorluğu'nun sınırları içinde kalmış olan Batı Türkistan'da, diğer koldan da Çin'de yayılma imkânı bulur.³⁴

Bir yandan karşılaştığı kuvvetli muhalefet, bir yandan da bozulmaya yüz tutması sonucu Budizm, Hindistan'da da gittikçe artan bir şekilde Hinduizm'e yaklaşmaya ve itibarını kaybetmeye başlar. 712'de Sind'in Müslümanlarca fethedilmesi gidişatı hızlandırır. Günümüzde Budizm; Hindistan, Çin, Mançurya, Moğolistan, Seylan,

30 Erkin Ekrem, "Seyahatnamelere Göre Göktürklerde Budizm", TA, C. 3, s.638.

31 Ruben, *Eski Metinlere...*, s. 23.

32 Edward Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul 2005, s. 59.

33 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 45.

34 Sarma, s. 44; Tümer, s. 352.

Tayland, Burma, Kamboçya, Laos, Doğu Bengal, Vietnam, Bhutan, Birmanya, Singapur, Malezya, Tayvan, Kore ve Japonya gibi Asya ülkelerinde yayılmış vaziyettedir.³⁵ Bugün dünyanın önemli dinler arasında gösterilen Budizm, Asya dışında küçük gruplar halinde de olsa yaşamaya devam etmektedir.

1.1.2. Budizm'in Orta Asya'da ve Türkler Arasında Yayılışı

Budizm, Hindistan'ın dışında MÖ III. yüzyılda yayılmaya başlar. Baktriya, Gandhara,³⁶ Orta Asya, Çin, Kore'ye kadar uzanır.³⁷ Budist rahipler miladın ilk asırlarında Orta Asya'ya girmeye başlar.³⁸ Biruni, *Eski zamanlarda Horasan, Fars, Irak ve Şam sınırına kadar Musul halkının tamamı bu dine mensuptu*³⁹ derken miladın ilk asırlarından başlayan dönemde işaret eder. Budistlerin büyük koruyucularından olan Kanişka döneminde Budizm, altın devrini yaşar.⁴⁰ Aşoka devrinde başlayan Asya'ya yayılma hareketi, Kanişka döneminde de devam eder. Kanişka, Budizm'in yayılması için Orta Asya'da birçok keşiş tapınağı yaptırır. Aynı dönemlerde gelişen Mahayana Budizmi ile tanrısız, tapınaksız öğreti, giderek tanrılar, yarı tanrılar, koruyucu ruhlar ve ayinlerle kalabalıklaşmış, çoktanrılı bir din haline gelir. Türkler arasında da Budizm'in daha çok Mahayana kolu ile Lamaizm (Tibet Budizmi) yayılır. Türkler, Mahayana Budizmi için *Ulug Kölüngü* tabirini kullanır.⁴¹

Budizm, bir kaç yüzyıl süren Budacı hükümdarlar döneminden sonra, etkisini kaybetmeye, MS II. yüzyıla doğru ise iyice çökmeye başlar. Bunun üzerine, kendisini toparlayarak yenileyen eski Brahmanizm ileri atılarak Budizm'in önüne geçer.⁴² Budizm, Hindistan'da önemini kaybedip azınlık durumuna düşmesine karşılık, komşu

35 Tümer, s. 354.

36 Bugünkü Peşaver.

37 Güngör, s. 474, 475.

38 Lev Nikolayeviç Gumilev, *Avrasyadan; Makaleler-I*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2006, s. 319.

39 Biruni, s. 3.

40 Ruben, s. 12.

41 Emel Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslamiyet'e Giriş*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1978, s. 60.

42 H.J. Störing, *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul 2000, s. 83.

ülkelerde yayılmaya devam eder. Hindistan'dan kaçan keşişler, İç Asya'daki önemli kentlerde yeniden yaşam alanları ve dinlerini sürdürecektir ortamlar bulur. Bu kentlerden Hotan, Yarkent, Kaşgar ve Kuça, Budizm'in İç Asya'daki tarihi açısından önemlidir. Buralarda Budizm birçok kültürle karışır ve yeni sanat eserleri ortaya çıkarır.⁴³ Budizm'in Orta ve Doğu Asya'ya yayılması üç değişik yoldan olur. Bunlar; Batı yolu, Çin yolu ve Tibet yoludur.⁴⁴ Yayıldığı üç yolda da Budizm yerleştiği coğrafyanın kültürel atmosferi ile birleşerek yeni yorumlar ve yeni akımlar oluşturur.

Batı Türkleri'nin Budizm'i kabul ettiklerini gösteren bir kesinlik söz konusu olmasa da Budizm'in o devirlerde Batı Türkleri'nin hâkim olduğu bölgelerde kitlelere yayılmak için gereken yolları daha önceden tesis etmiş olmasından, Batı Türkleri'nin yaşadığı Kapisa (Begram) bölgesinde Türk kağanlığınca kurulmuş birtakım Budist tapınaklar olmasından, Çinli rahip Wu-k'ung'un, 759 ve 764 yıllarında ziyaret ettiği Gandhara'da, Türk kağanlarınca inşa ettirildiğini düşündüğü Budist ibadethaneler keşfetmiş olmasından hareketle, batı kesimindeki Türklerin, Budizm ile daha önce tanışmış olduğu tahmin edilir.⁴⁵ Araştırmacılara göre Budizm'e ait yapılar sonraları İslam mimarisini de etkiler. Cami, medrese, türbe gibi mimari yapılarda bazı Budist kalıntıları görmek mümkündür.⁴⁶ Özellikle Keşmir'deki camiler, Budist veya Hindu tapınakları tarzında inşa edilir. XIV. asırdan sonra Müslümanların bölgeye tamamen hâkim olmasıyla da bunlar camilere eklemlenir.⁴⁷ Budist şair Asvagoşa'nın ünlü sahne oyununun Batı Türkistan'da bulunmuş olması da tanışıklığın bir delili olarak kabul edilebilir.⁴⁸

43 Ruben, s. 12;

44 Ruben, s. 20, 21.

45 Hans J. Klimkeit "Türk Orta Asyasında Budizm", Çev. Mehmet T. Berbercan, SÜTAD, S. 26, s. 94-95. Batı Türkleri'nin Budizm ile olan ilişkileri için bkz. Edouard Chavannes, Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri, Çev. Mustafa Koç, Selenge Yay., İstanbul 2007.

46 Bkz. Emel Esin, "'Muyanlık' Uygur 'Buyan' Yapısından (Vihara) Hakanlı Muyanlığına (Ribat) ve Selçuklu Han ile Medresesine Gelişme", *Malazgirt Armağanı*, TTK Yay., Ankara 1993, s. 75-102.

47 Timothy Insoll, *İslam Arkeolojisi*, Çev. Bahar Tırnakçı, Homer Yay., İstanbul 2007, s. 50-51; L. Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, Çev., Sadrettin Karatay, TDK Yay., Ankara 1986, s. 129; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Ötüken Yay., İstanbul 2009, s. 328.

48 İlhan Güngören, *Buda ve Öğretisi*, Onur Basımevi, İstanbul 1981, s. 163.

Budizm, Batı Türkistan'da geri çekilme yaşarken Doğu Türkistan'da gelişme imkânı bulur ve bölgenin ana kültürü haline gelir. Bölgenin Çin'e doğru uzanan kervan yolları üzerinde Budist merkezleri sıralanır.⁴⁹ Doğu Türkistan'da Göktürkler Dönemi ve öncesinde genelde Tanrı Dağı'nın güneyi, Tarım vadisinin etrafı ve kuzeydoğusunda Budizm'in izleri görülür.⁵⁰ Güneye doğru uzanan kervan yolu üzerinde Hotan ve Miran; kuzeye giden yol boyunca ise Tımşuk ve Kuça şehirlerinde *vihara* denilen Budist manastırlarında, *toyin* denilen Budist rahipler Budizm'in propagandasını yapar. Özellikle Göktürkler zamanında burada birçok Budist manastırı bulunur. Türkler, Buda heykellerine *burkan* ve tapınaklarına da *burkan evi* der. Burkan'ın, Vihara'dan geldiği tahmin edilir. Bunun yanında Buhara'nın da adını bu manastırlardan aldığı kabul edilir.⁵¹ Kaşgarlı Mahmut, *burxan* maddesini, *boyalı kukla* olarak açıklar, yine aynı eserin *kend* maddesinde, Uygurlar üzerine yaptıkları seferlerden bahsederken, *Putbaneleri yıktık/Putlar (Buda Heykelleri) üzerine sıçtık* der.⁵² Bunlar da eserin yazıldığı tarihlerde Budizm'e ait izlerin görülmeye devam ettiğini gösterir.

Hunlar'ın Budizm ile temasa geçtiği ilk çevrelerden biri Hotan'dır.⁵³ Budizm, Hotan'da yaklaşık olarak MÖ 186-176 tarihlerinde ortaya çıkar.⁵⁴ Türk Budizmi'nin ana merkezi olan Turfan Havzasında ise Budizm, IV.-V. asırda belirmeye başlar.⁵⁵ Hunların bazı boyları IV. yüzyılda Budizm'i kabul eder. Çin'de devlet kurmuş olan Hun liderleri, Konfüçyanizm ve Taoizm'i kabul etmeyip yabancı Buda rahiplerine daha çok değer verir. Bunun yanında Hunların doğudaki boyları Budizm'i siyasi nedenlerle ve özellikle de Çin'in kültürel

49 Emel Esin, *A History of Pre-Islamic and Early Islamic Turkish Culture*, Ed. Hakkı Dursun Yıldız, Ünal Matbaası, İstanbul 1980, s. 64.

50 Ekrem, s. 643.

51 Güngör, s. 474, 475; Richard Frye, *Ortaçağın Başarısı-Buhara*, Çev., Hasan Kurt, Bilig Yay., Ankara Tarihsiz, s. 52; 13. Yüzyıl tarihçilerinden Alaaddin Ata Melik Cüveyni, Cengiz Han'ın tarihini anlattığı eserinde de buna benzer bir görüşe sahiptir. O, kelimenin Uygur ve Hitayların putlarının bulunduğu mabed anlamındaki "Buhar" dan geldiğini söyler. Bkz. Alaaddin Ata Melik Cüveyni, *Tarih-i Cihangüşa*, Çev. Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara 2013, s. 130.

52 Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lügati't-Türk*, Haz. Robert Dankoff, James Kelly, Çev. S. Tuba Yurtsever-Seçkin Erdi, Kabalcı Yay. İstanbul 2007, s. 209, 303.

53 Güngör, s. 475, 476.

54 Geng Shimin, "Budist Uygur Edebiyatı", TA, C. 3, s. 1444.

55 Klimkeit, s. 102.

etkisine karşı, kendi kültürlerini korumak için kabul eder. Hun beyi *Chüchü*, Hotan'da *Gomati* manastırında yetişir. VI. asırda, *Ch'angan*'da Türkler için bir Budist tapınağı inşa ettirilir.⁵⁶

Budizm, Göktürk devrinde Mukan ve Taspar Kağan dönemlerinde himaye görmeye başlar. Taspar Kağan, Budizm'e daha açık bir yapıda olduğu için Budizm'in koruyucusu ve yayıcısı olur.⁵⁷ Hâkim olduğu topraklarda bir Budist tapınağı inşa ettirir ve *T'siler* adındaki bir Çin Hanedanından Budizm'i anlatan kitaplar ister; ayrıca kendisi için *Nirvanasutra* adlı eseri Türkçeye çevirtir.⁵⁸ Taspar Kağan'ın tutumu Budizm'in Orta Asya'ya doğru yayılması için önemli bir adımdır.⁵⁹ Bunların dışında Gandharalı Budist Rahip Jinagupta, Taspar Kağan zamanında Türk sarayına davet edilir. Orada on sene kalır ve kağan, Jinagupta'nın müridi olarak ondan *Darma*'yı öğrenir. Taspar Kağan'ın adı geçen Budist rahibin telkinleri ile Buda mabedi ve heykeli yaptırdığı ve bu sayede hükümdarlığının yükseleceğine inandığı rivayet edilir.⁶⁰

Taspar Kağan'ın Budizme olan ilgisi 1965'te Moğolistan'da bulunan Bugut Yazıtı'nda görülebilir. Yazıtta, *Bumin Kağan buyurdu, Ey Bey Taspar Kağan, yapmajsın,...büyük kurtuluşu için...ve o buyurdu, yeni, büyük bir Şanga meydana getir* ibaresi yer alır. Yazıttaki ifadeden, Taspar Kağan'ın yeni ve büyük Şanga'yı yapmadan önce bir eski ve küçük tapınağın mevcut olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Taspar Kağan'dan önce Göktürkler'in Budizm ile ilgilenmeye başladıkları söylenebilir.⁶¹ Ticaret yollarının gelişmiş olması Budizm'in, Göktürklerin egemenliği altındaki topraklara girmesinin sebeplerinden biridir. Bu yolları

56 Klimkeit, s. 96. Güngör'e göre Türklerin Budizmi seçmesinin sebeplerinden biri de Soğdlardır. Türkler, Soğdları sefaret ve diplomatik faaliyetlerde kullandıkları için Soğdlu Budistlerden de etkilenmişlerdir. Bugut yazıtının Soğd dilinde ve Soğd yazısı ile yazılmış olması da buna delildir. Ayrıca yazıtın Sanskritçe yazılan bir bölüm de vardır. Bkz. Güngör, s. 477; Cengiz Alyılmaz, "Bugut Yazıtı ve Anıt Mezar Külliyesi Üzerine", SÜTAD, S. 13 (2003), ss. 11-21.

57 Golden, s. 155; Esin, *A History...*, s. 140.

58 Klimkeit, s. 96.

59 Carter Findley, *Dünya Tarihinde Türkler*, Çev. Ayşen Anadol, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008, s. 63.

60 Güngör, s. 477; Klimkeit, s. 96; Jean Poul Roux, *Türklerin Tarihi*, Çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan Özcan, Kabalcı Yay., İstanbul 2007, s. 97.

61 Ekrem, s. 647.

ticaretle uğraşanların yanı sıra, gezginci rahipler de kullanır. Sadece Budist rahipler değil, diğer dinlerin misyonerleri de bölgede rahatlıkla dolaşır ve dinlerini yaymaya çalışır.⁶² Mevcut dönemde Budist gezginlerin faaliyetlerinin biraz daha etkili olduğunu söylemek mümkündür.

VIII. yüzyılda Bilge Kağan, Orhun'da etrafı surlar ile çevrili bir şehir yaptırıp, içinde Tao ve Buda mabetleri kurdurmak ister. Tonyukuk'un, böyle yaptığı takdirde Çinlilerle baş edemeyeceğini; çünkü kendilerinin gücünün göçebe hayat tarzından geldiğini söylemesi üzerine Hakan fikrinden vaz geçer.⁶³ Göktürkler zamanında Buhara ve Belh, Budizm'in merkezi olur; 630'larda buraları ziyaret eden Budist rahip Hsüan Tsang pek çok Buda tapınağına, Viharalara ve rahiplere rastlar.⁶⁴ İslam'ın yayılması sırasında Buhara yakınlarında bir ticaret merkezi olan Beykent şehri alındığında, Budist mabetlerinden çok sayıda gümüş putlar ve mücevherat ele geçirilir.⁶⁵

Hunlar ve Göktürklerin, Budizm ile olan ilişkileri ileri denebilecek bir seviyede olsa da Budizm ile en yakın ilişkiler Uygurlar devrinde yaşanır. Uygurlar, önceleri Gök Tanrı inancını, daha sonra da Budizm ve Maniheizm gibi dinleri kabul eder. Uygur Kağanı Böğü'nün 763'te Mani dinine girmesinden çok daha önce Uygurlarda Budizm'in tesirleri görülür.⁶⁶ Uygurlar, klasik Budist kavramlarını, Türkçe ve Türk üslubuyla ifade ederek geniş bir Türk Budist Edebiyatı ve Sanatı meydana getirirler.⁶⁷ Çinli Seyyah, Wang Yan-Te, *Seyahatname'sinde*, Uygurlardaki Budist tapınaklarından bahseder.⁶⁸ Budist etki, diğer devletlerde olduğu gibi, isimlere yönelik bazı etimolojik tahminlerde

62 Güngör, s. 477.

63 Golden, s. 162.

64 Seyahatname için bkz. İsmail Hakkı Ergüven, Hsüan-tsang'ın *Seyahatnamesi* (7. Yüzyıl) (Metin Çevirisi ve Değerlendirme), OMÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2001.

65 Güngör, s. 477; İslam, s. 14.

66 Esin, *İslamiyetten...*, s. 60. Ayrıca bkz. Turgun Almas, *Uygurlar*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2010.

67 Esin, *İslamiyetten...*, s. 129; Gülçin Çandarlıoğlu, *Uygur Devletleri Tarihi ve Kültürü* (Çin Kaynakları ve Uygur Kitabelerine Göre), TDAV Yay., İstanbul 2004, s. 44.

68 Özkan İzgi, Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi, TTK Yay., Ankara 1989.

kendini gösterir. Örneğin Uygur beylerinden biri olan *P'usa*'nın adının Bodhisattva'dan geldiği tahmin edilir.⁶⁹ Şunu da ifade etmek gerekir ki Budizm, Uygurlara geldiği zaman Buda'nın yaşadığı dönemin üzerinden 1000 yıl kadar bir süre geçmişti. Dolayısıyla, Orta ve Doğu Asya'yı etkilemiş olan Budizm'in, aslında dinin yeni bir biçimi olduğu söylenebilir.⁷⁰ Asya'da yayılan Budizm'in ne kadar orijinal olduğu ne kadarının başka inançlardan izler taşıdığı çalışmanın sınırlarını aşacağından bu tür konulara değinilmeyecektir.

1.1.3. Budizm'in Temel Öğretileri

Budizm özünde bir *kurtuluş* öğretisidir. Kurtuluş, dini bir terminoloji olarak kullanılmıştır. Teolojideki kullanımına göre dini sistemler insanlara dünya ya da ölümden sonrası için bir hayat vaat ederler. Ölüm sonrası hayatın bir güzel tarafı, bir de kötü tarafı vardır. Kişi, dinin hükümlerine uygun davranarak iyi olan hayata hak kazanır. İyi hayatı kazanma dini terminolojide *kurtuluş* olarak adlandırılır. Teolojide bu alanla ilgilenen bilim dalına *Soteriyoloji* adı verilir.

Aslında dinlerin hemen hepsinde bir kurtuluş inancının olduğu söylenebilir. Ancak dinler kurtuluşu birbirlerinden farklı yollar ile sağlamaya çalışır; hatta bazen bir dinin içinde bile farklı kurtuluş yolları görülebilir. Yeni kurulan dini sistemlerin yapacağı ilk şey, kendinden önceki bozulduğu, yozlaştığı veya işlevini yerine getiremediği iddia edilen sistemi ortadan kaldırmaya çalışmak ve yeni bir kurtuluş öğretisi inşa etmek olacaktır. Aynı durum Budizm için de geçerlidir. Budizm de kendi zamanındaki uygulama ve inançlara karşı çıkarak, Hinduizm ve onun inanç esasları yerine kendi esaslarını oluşturma çabası içine girer. Budizm'e ait incelenen metinlerde, Buda kendi öğretisini kurarken, o dönemdeki Hinduizm'in veya diğer inançların ya da düşünce sistemlerinin hakikatten, kurtuluşa götüren yoldan ne kadar uzak olduklarını vurgulamayı ihmal etmez. Metinlerde Buda'nın öğretisinin faydası, diğer öğretilerinin faydasızlığı üzerinden bir değer bulur.

69 Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1971, s. 87.

70 Ruben, s. 23.

Dinlerin veya inançların kurtuluş için birbirinden farklı yollar öne sürmesinin yanında, insanın neyden kurtulacağına vereceği cevaplar da farklılık gösterebilir. Örneğin, İslamiyet'te kurtuluş, *cennete gitmek* olarak kabul edilirken Hint dinlerinde *doğum-ölüm-yeniden doğum* çarkından kurtulmak şeklinde kabul edilir. Samsara da denilen doğum-ölüm-yeniden doğum çarkına göre insanlar ölümlü bir bedene ancak ölümsüz bir ruha sahiptir. İnsanın ruhu sadece bir tek bedene mahkûm değildir ve aslolan da ruhtur. Beden sadece ruhun taşıyıcısıdır. Kişilerin dünya hayatındaki eylemlerine göre ruhları ya daha iyi ya da daha kötü bir şekilde yeniden dünyaya gelir. Tekrar tekrar dünyaya gelme, bir döngüsellliği içerdiğinden çark ile sembolleştirilir. Çarktan kurtulmak da kurtuluş olarak kabul edilir.

Yeniden doğum çarkı, Hint dinlerinin hepsi için ortak bir nokta olsa da Samsara'yı sona erdirecek yollar farklılık gösterebilir. Hinduizm'de Samsara'dan kurtuluş, *Brahman-Atman* tekliğine ulaşarak gerçekleştirilebilir. Brahman-Atman tekliğine ulaşmak da kısaca bireysel ruhun evrensel ruh ile birleşmesidir. Hinduizm'in kurtuluş inancı basit gibi görülse de aslında pek çok kişi için imkânsızdır; çünkü Atman'ın Brahman ile birleşmesi sadece Brahman kastındaki rahipler için geçerlidir. Diğer kasttaki kişiler için yapılması gereken şey, bağlı bulundukları kasta uygun davranarak bir sonraki hayatlarında bir üst kasta yeniden doğmayı ümit etmektir.

Hinduizm'den farklı olarak Budizm'de doğum-ölüm-yeniden doğum çarkından kurtulmanın yolu, her türlü bencil istek ve arzular-dan vazgeçmek; doğumun, yaşlılığın, hastalığın, ölümün, üzüntünün, kederin, ümitsizliğin, arzu edilmeyen şeylerle temasın acı ve ıstırap olduğunun farkına varmaktan geçer. Buda'ya göre bireysel ruh veya ego anlamında *atman* mevcut değildir. Buda, kişinin içinde metafizik olarak bir gerçeklik olmadığını iddia eder. Ona göre insanoğlu beş unsurdan oluşur; 1) vücut, 2) duygular, 3) idrakler, 4) eğilimler ve 5) bilinçlilik. Budizm'de esas olanın ruh değil, bilinç ve bilincin halleri olduğu söylenebilir. Buda'ya göre insanoğlu tekâmül kaydeden bir varlık olduğundan ister istemez yeniden doğum çarkına yakalanır. Buda, insanoğlunun Samsara'ya yakalanmasının en önemli nedeninin

kişinin kendisine acı ve ıstırap veren şeylerin farkına vararak acıdan kurtulmanın yolunu aramaması olduğunu ileri sürer.⁷¹

Buda'dan önceki dönemde spekülasyon, yani teorik meselelerin tartışılması oldukça popülerdir. Ruh, ölüm, ölüm sonrası, evren vs. hakkında yapılan teorik tartışmalar düşüncede karmaşıklığa yol açıyordu. Buda'nın öğretisi Hinduizm'in inanç ve uygulamalarına olduğu kadar spekülasyona dayalı tartışmalarda da bir reaksiyon olarak ortaya çıkar.⁷² Budist metinlerde teorik meselelerin tartışılmasının faydasızlığından, insanın aydınlanmasına hiçbir yararının olmadığından bahsedilir. Buda'nın karşı çıktığı şey sadece spekülasyon değildir. O, bir yandan Brahmanlarla samanaların kozmolojik ve felsefi tartışmalarına karşı çıkarken bir yandan da Hinduizm'in uygulama ve inançlarını da reddederek Veda'ların otoritesine, Vedik kurban sistemine, Brahman şekilciliğine, kişinin kendine eziyet etmesine, ferdi ruha da karşı çıkar.⁷³ Buda vaazlarında, kişinin ilah, ibadet, tören, dogma, rahiplik gibi dinin geleneksel araçları, uygulamaları olmaksızın, kendi şuur hallerini akılcıca yönetebileceğini belirtir. Bu sebeple de metafizik bir üstün varlık, duanın değeri, Veda metinlerinin kutusallığı gibi Hindu anlayışları Budist öğretilerde kendine yer bulamaz.⁷⁴ Buda, Hinduizm'e ait inanç ve uygulamalar, Hindu din adamlarının tutumları üzerinden aslında sistematik bir şekilde, insanın belirli bir inanca/dine/ritüele bağlanarak adeta köleleştirilmesine, özgürlüklerinin ellerinden alınmasına, ruhban sınıfı olarak bilinen ve dinin tüm yetkisini ellerinde bulunduran kişiler tarafından istenilen biçimde yönlendirilmesine ve belirli amaçlar için araç edilmesine karşı yeni bir öğreti ile ortaya çıkar. Buda'nın kurmuş olduğu sistemde bir kast sınıfı olmadığı gibi Nirvana'ya ulaşmak da sadece din adamlarına has bir durum değildir.

Buda'ya göre dünya bir tanrı, bir yaratıcı güç veya kötü ruh tarafından yaratılmamıştır. Ona göre, dünya var olmaya devam eder,

71 Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 117, 118; Senail Özkan, *Ölüm Felsefesi* (Mısır'da, Upanişadlar'da, Budizm'de ve Hristiyanlık'ta), Ötüken Yay., İstanbul 2013, s. 202.

72 Hiriyanna, s. 116.

73 Tümer, s. 352; Eliade, *Dinsel İnançlar...*, C. 2, s. 106.

74 Nasuh Günay, "Tarihi Süreç Açısından Budizm ve Öğretisi", *Arayışlar*, S. 1 (1999), s. 180.

yani insanların iyi veya kötü davranışlarıyla sürekli yaratılır. Buda'nın öğretisinde tersine bir kadercilikten bahsetmek mümkündür. İnsanlar kendileri için yazılan ve sonucu belli olan bir hayatı yaşamak yerine kendi yaşamlarıyla dünyaya yön vermektedir. Dolayısıyla tek tek bireylerin hayatlarına dair seçimleri toplumsal manada etkili olabildiği gibi dünyanın kurulmasında da etkili olur. İnsan seçimlerinin merkezde olması ve dünyanın, seçimler neticesinde şekil alması varoluşçu felsefeyi andırmaktadır. Bazı düşünürlere göre Budizm, varoluşçuluğu savunan en eski öğretilerdir.

Budizm'de cehalet ve günahlar artınca, yalnızca insan hayatı kısalmaz, evren de bozulmaya yüz tutar.⁷⁵ Budist metinlerin neredeyse tamamında Budizm'in ana öğretisi hiçbir insan, hayvan, bitki ya da maddenin kalıcı olmadığıdır. Budizm'e göre varlık yoktur, sadece oluş vardır.⁷⁶ Felsefi terminolojide bu durum, oluş felsefesi veya süreç felsefesi adıyla bilinir. Budizm'deki süreklilik ve geçicilik alev metaforu ile anlatılır. Buna göre hayat bir süreklilik arz eder. Şu anki hayatımız, yanmakta olan bir alevdir. Bu, biraz önceki alev olmadığı gibi daha sonra olacak alev de değildir. Benzer şekilde, yaşam da gelişler ve gidişlerle, varoluşlar ve doğrudan yeniden doğuşlarla devam eder. Bir alevin başka bir alevi yakması gibidir, devamlılık vardır; fakat aynileşme yoktur.⁷⁷

Budizm'in, kendinden önce var olan soyut metafizik meseleleri bir yana bırakarak duyguları dizginleme, ahlaken temizlenme, insanları eşit görme, insanlara ve diğer canlılara sevgi ve şefkat duyma gibi ilkelere dayanan bir öğreti olduğu söylenebilir.⁷⁸ Günümüzde Hümanizm adıyla bilinen düşünce sistemi Buda tarafından yüzyıllar önce dile getirilmiş gibidir. Batı Hümanizminin ortaya çıkışıyla Budizm'in ortaya çıkışı arasında da bir paralellik kurmak mümkündür. Avrupa'da Hümanizm kısaca, tanrı merkezli dünya görüşünden insan merkezli dünya görüşüne geçiş olarak tanımlanabilir. Buda'nın

75 Eliade, *Dinsel İnançlar...*, C. 2, s. 106; *Agganna Sutta*'da bu konu detaylı olarak işlenir.

76 Thomas William Rhys Davids, *Buddhism; Its History and Literature*, Botolph Printing Works, London 1926, s. 121.

77 Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 100.

78 Tümer, s. 352.

yaptığı da bundan çok farklı değildir. Dini, din adamlarının tahakkümlerinden kurtararak halkın ve yaşamın içine sokar. Aynı zamanda ruh anlayışını da reddederek merkezinde insan ve onun eylemlerinin olduğu bir sistem kurmaya çalışır. Buda'nın din anlayışında tanrı, ruh gibi unsurların olmayışı onun bir din mi yoksa bir felsefe mi olduğu tartışmalarını da beraberinde getirir. Budizm'i; din, felsefe, düşünce sistemi gibi adlandırmaları kapsayıcı mahiyette öğreti olarak adlandırmak mümkün görülmektedir.

Budizm, her ne kadar Veda kutsal literatürünü, dini otorite olarak kabul etmese de ölüm sonrasına ait Hindu geleneği ile yeniden doğuş (Reenkarnasyon), nedensellik (Karma-Samsara), nihai kurtuluş (Nirvana) ve Yoga teknikleri gibi anlayışları aynen veya bazı değişiklikler ile benimser.⁷⁹ Hinduizm ile Budizm'in ayrıldığı en önemli konu yogadır. Hinduizm'de yoganın amacında yaratıcıya ulaşmak varken Budizm'de yönelim sadece kişinin kendisinedir. Bir anlamda kişi, kendisindeki potansiyel tanrısallığı ortaya çıkarmaya çalışır. Ancak Digha Nikaya metinlerinde Budizm'in karşı çıktığı tanrı inancının izlerini görmek de mümkündür. Tanrı Sakka, Brahma, Otuz Üç Tanrı gibi tanrılar metinlerde anlatılır. Bazı yerlerde ise *Sakka*, Buda ile konuşur ya da onun bazı niteliklerini över.

Budist öğretinin önemli bir unsuru olan acı kavramı sadece Budizm'e has bir durum değildir. Hint dinlerinde, Upanişadlar çağından sonra bütün yöntemler ve kurtuluş öğretileri avidya-karma-samsara dizisi, varoluş/acı denklemi, cehaletin uyku, düş, sarhoşluk, tutsaklık olarak yorumlanması gibi ortak bazı kavramları paylaşır.⁸⁰ Budizm, cehaletin nedenleri ve cehaletten kurtulma yolunda birtakım yenilikler getirir. Buda konuşmalarında, zamanının geleneksel inancını takip ederek bu dünyadan başka dünyalara ve onlarda ikamet ettikleri farz edilen varlıklara da göndermeler yapar. Göndermeler hem zamanının popüler bir ifade tarzıdır hem de karma doktrinine olan inancından kaynaklanır. Ancak onun öğretisi, özü itibariyle pozitif

79 Abdurrahman Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınları, Ankara 2009, s. 250; Eliade, *Dinsel İnançlar...*, C. 2, s. 253.

80 Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 98; Eliade, *Dinsel İnançlar...*, C. 2, s. 62.

olarak bilinmeyen her şeyi dışlar. Bazı araştırmacılar, Budizm'in kendinden önceki sistemlerden bünyesine bazı inanç ve uygulamaları katması sebebiyle erken dönem Budizm'inin, Buda'nın öğretisinden uzun süre sonra Brahmanik sistemlerle birlikte olgunlaşan daha sonraki Budizm'den farklılaşmış olması gerektiği görüşündedir.⁸¹ Budizm'in içindeki eski Hint inanç ve uygulamalarının tamamının Buda tarafından yeni dine eklemlendiğini söylemek yanlış olacaktır. Bunlar, Buda'nın kendisi tarafından öğretisine katılmasa da daha sonra kanondan sorumlu takipçileri tarafından dâhil edilmiş olabilir.⁸² Hindistan'da ortaya çıkan görüşlerin veya inançların çoğu yazıldığı tarihten önceye dayanır. Bu sebeple bir metinde karşılaşılan yeni bir yorum, onun daha önceden tasarlanmadığı anlamına gelmez. Aynı şey Budizm için de geçerlidir. Brahmanıcı gelenekle uyumlu dinsel ve felsefi yazıların Buda'dan birkaç yüzyıl sonra yazılmaları, onların Budist dönemde oluşturulmuş anlayışları yansıttığı anlamına gelmez.⁸³ Dolayısıyla Hinduizm'i andıran parçaların daha sonraki dönemlerde, Budistler tarafından dinin içine eklemlendiği söylenebilir.

Budizm'de iman ikrarı üç esasa dayanır ve *Triratna* (Üç Cevher) olarak adlandırılır. *Triratna*; Buda, Darma ve Şanga gibi üç temel inanç esasından oluşur. İman ikrarı da *Buda'ya sığınırım, Darma'ya sığınırım, Şanga'ya Sığınırım* şeklinde ifade edilir.⁸⁴ Çalışmaya konu olan Digha Nikaya metinlerinden birinde, üç cevherin faziletlerine güvenen kişinin karşıya geçmek üzere nehre girdiği, yani aydınlanmaya ve Nirvana'ya ulaşmaya aday olduğu söylenir. Üç esastan birisini kabul etmeyen kişi Budist olamaz.⁸⁵ Budizm'deki üçlü sistemde Buda, kurucu ve liderdir. Darma, Buda'nın kurduğu öğreti, Şanga da aynı öğreti etrafında birleşmiş kişiler tarafından oluşturulan tarikattır.

Budist öğreti, birbiriyle bağlantılı kavramlar etrafında şekillenir. Şemanın merkezinde insan vardır. İnsanın yaşadığı dünya geçici ve değişkendir. İnsan, aklıyla dünyayı tanımlarken onun geçiciliğini/

81 Hirianna, s. 113, 116.

82 Hirianna, s. 114.

83 Eliade, *Dinsel İnançlar...*, C. 2, s. 61.

84 Küçük ve diğerleri, s. 250.

85 Tümer, s. 356.

değişkenliğini göz önünde bulundurmadığı için dünyaya dönük bir çaba içine girer. Geçici/değişken dünyanın sonsuz/değişmez kabul edilmesi ise ondaki cehaletin ürünüdür. Dünyaya duyulan istekler acıya, ıstıraba yol açar. Buradan yola çıkarak, şemanın merkezinde yer alan insanın dünyaya aldanmış, dolayısıyla da cehalete düşmüş biri olduğunu söylemek mümkündür.

Budizm'deki cahil insan tipi karamsar bir tablo sergiler ve Budizm'in hayata karşı karamsar ve olumsuz düşüncelerle yaklaştığı fikrine yol açar. Çevremizde gördüğümüz hiçbir şeyin gerçekte kalıcı olmadığını anlaşılmaması, sevdiğimiz ve elde etmeyi umduğumuz güzel ve değerli varlıkların gerçek değerini yok eder. Kısa süren sevincin yerini can sıkıntısı, doyumun yerini doyumsuzluk, huzurun yerini ise kaygı alır.⁸⁶ Ancak olumsuzluk ve karamsarlık, aynı zamanda aydınlanmaya giden yolda atılacak ilk adımın bir gerekçesidir. Kişinin aydınlanmaya ulaşmak için fark etmesi gereken ilk şey cehalettir. Dolayısıyla Buda'nın amacı dünyayı olduğundan daha kötü veya daha iyi göstermek değildir. O, insanların dünyayı iyi ve kötü yanlarıyla, hiçbir yanılgıya/yanılsamaya kapılmadan gerçek şekliyle, olduğu gibi görmesini sağlamak için gözlerini açmaya çalışır. Buda'nın karşı çıktığı şey, yaşamın kendisi değil, onun yaşanış biçimidir. İstirabın, dünyayı olduğu gibi içimize sindirememekten, dünyadan verebileceklerinden fazlasını beklememizden, istememizden geldiğini anlatma çabası içindedir. Yani Budizm'e göre kötü olan yaşam değil ona akılsızca, arsızca yapışmaya çabalamaktan, ondan verebileceğinden çoğunu istemekten gelen ıstıraptır.⁸⁷

1.1.3.1. Bağımlı Varoluş Yasası

Budizm'in ilk dönemlerinde yaratıcı Tanrı fikri yoktur. Ayrıca varlığın kendiliğinden veya yokluktan tesadüfi bir biçimde varoluşu da kabul edilmez. Bir şeyin varlık dünyasına çıkışı bazı ön şartlara ve diğer faktörlere bağlıdır ve Budizm'de, *12 Halkalı Nedensellik Yasası* veya *Bağımlı Varoluş Yasası* şeklinde tanımlanır.⁸⁸ Nedensellik çemberinin on

86 Conze, s. 59.

87 Güngören, s. 92, 93.

88 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 62.

iki çubuğu yani Nidana'lar, genellikle şöyle bir dizi içinde sunulur; 1) Yanılgı/cehalet (avidya) yanlış düşüncelere yol açar, 2) Yanlış düşünceler birtakım güdülenmelere, eğilimlerin, karakter özelliklerinin biçimlenmelerine (samsara) ortam hazırlar, 3) Buradan da bilinç oluşur (vijñana), 4) Bilincin ben'le ben olmayı ayırt etmesinden özne-nesne ikiliği, ad ve beden (nama-rupa) ortaya çıkar, 5) Bundan altı duyu alanı gelişir (śadayatana),⁸⁹ 6) Duyularla nesnelerin karşılaşmasına (sparsa) neden olan şey altı duyu alanıdır, 7) Karşılaşmadan; hoşlanma, hoşlanmama gibi duygular, coşkular oluşur (vedana), 8) Duygular, coşkular isteklere, tutkulara dönüşür (tanha), 9) İstekler ve tutkularsa bağımlılığa, insanın isteklerinin, tutkularının tutsağı olmasına, bireysel yaşam isteğine (upadana) yol açar,⁹⁰ 10) Upadana'dan oluşuma bağımlılık (bhava) ortaya çıkar, 11) Oluşum doğuşa yol açar (cati), 12) Doğuşsa, ihtiyarlık ve ölüme (cara-marana), ıstıraba, gözyaşı, tedirginlik ve umutsuzluğa yol açar. Buradan da yine yanılgı (avidya) ortaya çıkar.⁹¹

Yukarıda saydığımız dizi yalnızca mevcut hayatı içermez, aynı zamanda daha önceki ve gelecek olan hayatları da içerir ve Samsara'yı temsil eder. Bahsedilen halkaların ilk ikisinin geçmişe yönelik olduğu söylenebilir. Onlar, mevcut hayattan öncekine gönderme yapar. Sonraki hayatın akış yönü, sonraki sekiz halkada izlenebilir. Son iki halka, mevcut hayatın eylemlerinden kaynaklanan doğuma ve ıstıraba gönderme yapar.⁹² İsminden de anlaşıldığı gibi Budizm'in

89 Hint düşüncesinde beş duyuya, bunları bütünleştiren zihin gücü veya duyu bilinci de eklenerek altıncı duyu alanı olarak belirlenir.

90 Budist metinler dört tür bağımlılıktan (upadana) söz eder: 1) İsteklerden, tutkulardan gelen bağımlılık, 2) Yanlış görüşler, kanılardan kaynaklanan bağımlılık, 3) Erdemli bir yaşamla ve kurallara tıpatıp uygun davranmakla kurtuluşa erişilebileceğini sanmaktan gelen bağımlılık, 4) Sürekli ve değişmez bir Ben'in varlığına inanmaktan gelen bağımlılık. Bkz. Güngören, s. 107-108.

91 Güngören, s. 106. Bağımlı varoluş yasası, incelediğimiz metinlerden *Mabanidana Sutta*'da detaylı olarak anlatılır. Ancak bu metin verilen sıralamadan küçük baz farklılıklar gösterir. Metinde, bağımlı varoluş yasası; yaşlılık ve ölüm, oluş, bağlı olmak, arzulamak, arzulara bağımlı olmak, bissetmek, temas, isim ve şekil, bilinç, özün betimlenmesi, özün betimlenmesi, özün varsayımları şeklinde bir sıra izler. Bunun yanında *Brabmagala Sutta*'da da bu yasaya ilişkin küçük bir parça bulunur. Burada yasa, *duyulardan dolayı arzu ortaya çıkar, arzudan dolayı yakıt (yani gerekli şartlar, yemek, gelecek yaşam) ortaya çıkar, yakıt oluşa sebep olur, oluşa karşı eğilim yeniden doğuma sebep olur, yeniden doğum da ölüme, acıya, feryada, kedere, umutsuzluğa sebep olur* şeklinde daha kısa olarak verilir. Bkz. *Brahmagala Sutta*, s. 53.

92 *Hiriyanna*, s. 126.

varoluş denklemi nedensellik ilkesiyle yakında ilişkilidir. Nedensellik yasası, insanın yaşam döngüsünün sadece mevcut hayatını değil geçmiş ve gelecek yaşamlarını kapsayan çok geniş bir perspektif içinde ele alınır.

1.1.3.2. Dört Temel Hakikat

İnsanı merkeze alan bir öğreti/din olması bakımından, Budizmin diğer dinler gibi insanın kendilik değerleri ile dış dünyanın nesnel olgularına karşı bir farkındalık taşıması gerekliliği ortaya çıkar. Budist öğretinin merkezine insan yerleştirildiğinde, onun farkına varması gereken bazı temel gerçekler bulunur. Bu gerçekler, öğretiyi anlamak isteyen biri için gerekli hareket noktasıdır.⁹³ Budizm'e göre kişi ancak dört gerçeğin farkına vardıktan sonra kurtuluş yolunda ilerleyebilir.

a. Hayat Acı ve İstirap Doludur: Dört temel hakikatin ilki, tüm canlı varlıkların acı ve ıstıraba maruz kaldığıdır. Buda bir hastalık saydığı ıstırabın dışı vuran belirtilerini anlatmak için *Dukkha* sözcüğünü kullanır.⁹⁴ *Dukkha*, Sanskritçe'de *acı ve yetersizlik* manasına gelir. Budizm'in dünya görüşü ve dini pratiklerinin temel kavramıdır.⁹⁵ Budist metinler, acının ne olduğunu ıstırabın beş kümesi denilen bir formüle başvurarak açıklar. Beş küme, insanların kendilerini özgür ve daimi/kalıcı olarak düşünmelerine yol açar. Acıya yol açan beş küme; fiziksel beden, duyular, algı, dürtüler ve bilinç şeklinde sıralanır.⁹⁶ Budist inancının merkezinde yer alan insan, varoluşu itibarıyla acı çekmektedir. Budizm'de acı ve ıstırabın bir anlamda dünyevi var oluşun temel özelliğidir. Acı ve ıstırabın hem fiziki ve hem de hissi/duygusal olabilir. Buna göre doğum, hastalık, ölüm, ihtiyaçlılık, kişinin arzu ve isteklerini yerine getirmede başarısız olması, kişinin sevdiklerinden ayrı, sevmedikleriyle de birlikte olması, evlilik gibi şeyler kişiye acı ve ıstırabı verir.⁹⁷ Burada ifade etmek gerekir ki

93 Henri Arvon, *Budacılık*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, İstanbul 2006, s. 43.

94 Güngören, s. 89.

95 Robert E. Buswell; Donald S. Lopez, "Dhukha", *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, New Jersey 2014, s. 457.

96 Carol S. Anderson, "Duhkha (Suffering)", EB, Ed. Robert E. Buswell, Thomson Gale Publication, USA 2003, s. 239, 240; *Sangiti Sutta*, s. 255.

97 Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 120.

yaşam sadece acıdan ibaret değildir, zevki de içinde barındırır. İnsan için dayanılmaz olan, hiçbir şeyin değişmemesidir. Doğum, yaşlılık ve ölüm, her canlı varlığı kaçınılmaz biçimde bekleyen bir döngüdür.⁹⁸ İnsanlar ise yaşam-ölüm döngüsünün içinde hiçbir şeyin farkında olmadan yaşamaya devam etmektedir.

Buda, acıdan bahseden ilk kişi değildir. Ondan başkaları da acı ve ıstıraptan bahsetmiştir. Buda'nın insanları uyardığı nokta, acı ve ıstıraptan kurtulmak için insanların izlediği yolun yanlışlığıdır. İnsanlar yaşamdaki güzel anlar uğruna acı ve ıstırapa katlanır. Böylece hayatta bir acı ve zevk dengesi yakaladığına inanır. Oysa Buda'ya göre dış dünyadan gelen zevkler, acıyı dengelemek bir yana acının asıl kaynağıdır; çünkü daha önce de söylendiği gibi dünyada kalıcı olan hiçbir şey yoktur. Her şey sürekli bir değişim halindedir. Dolayısıyla bize zevk veren şeyler de değişim halindedir. İnsanlar ise bunun farkında olmadığı için (avidya) dünyalık zevkleri kalıcı zannederler. Bu da acı ve ıstırap dolu bir hayatın ilk basamağını oluşturur. Acının bir varoluş yasası olarak ilan edilmesi kurtuluşun da önünü açar. Evrensel acı, olumlu, harekete geçirici bir değer de içerir. Acı evrenseldir; ancak özgürleşmek için acıyla nasıl başa çıkılacağı bilinirse, sonsuz değildir.⁹⁹ Acıyla başa çıkmak ve hatta onu ortadan kaldırmak Budist öğretinin en önemli hedefidir. Buda, acıyla olan sınavda insanları kendilerine yönelterek acıyla baş etmelerini sağlamaya çalışır. Bunu yaparken de acının kaynağına yönelerek işe başlar. Kaynak bulunur ve yok edilirse acı da yok edilmiş olacaktır.

b. Acı ve İstirabın Nedeni Arzulardır: Buda'ya göre acı ve ıstırapın temel kaynağı tüm dünyevi şeylere ve şehevi arzulara yönelik sonu gelmeyen ihtiras, iştah ve arzulardır. Burada arzu tek başına bir anlam ifade etmez. Yani insanın yaşama dönük arzulara sahip olması tek başına acının kaynağı değildir. Arzu nesnesinin durumu da bu noktada önemlidir. Dünya geçici olduğu için şehevi arzu ve istekler de geçicidir. Geçicilik dolayısıyla kişi kendini doyumsuz ve sonu gelmez

⁹⁸ Arvon, s. 43.

⁹⁹ Güngören, s. 89; Eliade, *Dinsel İnançlar...*, C. 2., s. 59.

arzuların içinde bulur. Kişinin mala, mülke ve güce yönelik arzu ve istekleri ile kin ve nefret duygusu da ıstırapın kaynaklarındanıdır.¹⁰⁰

Geçici/değişken dünyaya karşı duyulan istekler ve bunun sebep olduğu ıstırap, kişideki *Ben* duygusu ile (“Ben”im görevim, “Ben”im sorumluluğum, “Ben”im başarıım, “Ben”im başarısızlığım, “Ben”im ünüm, “Ben”im şerefim şeklinde düşünen insanla) ilgilidir.¹⁰¹ Bu durum; insan/varoluş, cehalet ve arzu üçgeni şeklinde formüleleştirilebilir. Formüldeki üç unsur birbirine bağımlıdır ve kesintisiz doğumlar, ölümler ve ruh göçleri zinciri zikredilen formül ile açıklanabilir.¹⁰² Buda, acı kavramını ve onun varoluştaki önemini ortaya çıkardıktan sonra kaynağını da tespit etmiştir. Artık sıra, insanların acıdan nasıl kurtulacağını, kaynağın nasıl kurtulacağını tespitine gelir.

c. Acı ve Sıkıntıları Sona Erdirmek, Arzu ve İsteklerden Vazgeçmeye Bağlıdır: Kişi, çektiği acı ve ıstırapa son vermek için ona neden olan tüm dünyevi şeylere ve şehevi arzulara yönelik her türlü arzu ve istekleri terk etmelidir.¹⁰³ Görüşün temelinde yer alan ilkeye göre, sebebin kaldırılması sonucu da kaldırır. Cehalet doğru bilgiyle değiştirildiğinde, zincirin sonraki halkaları, birbiri peşi sıra otomatik olarak kopar.¹⁰⁴ Buda, kaynağın nasıl kurutulacağı konusunda da gerekli bilgiyi insanlara verdikten sonra kurutma işleminin ve kurtuluşun nasıl gerçekleşeceğini de söyler. Buda, adeta bir doktor gibi hastalığı teşhis etmiş, hastalığın sebeplerini bulmuş ve hastalığın tedavi yöntemini de geliştirmiştir. İnsanların yapması gereken şey ise Buda’nın tedavi yöntemini aynen uygulamaktır.

d. Arzu ve İsteklerin Üstesinden Gelmek Sekiz Dilimli Soylu Yolu İzlemekle Mümkündür: Dördüncü ve son kutsal gerçeğin, hayatın acı ve ıstırap dolu olduğunu, acıların nedenlerini ve kurtuluş yolunu idrak eden kişiler için olduğu söylenebilir. Dördüncü kutsal gerçek, bir anlamda kurtuluş idrakine varmış kişinin eylem aşamasıdır. Artık kişi

¹⁰⁰ Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 120.

¹⁰¹ Güngören, s. 93.

¹⁰² Eliade, *Dinsel İnançlar...*, C. 2, s. 110.

¹⁰³ Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 120.

¹⁰⁴ Hirianna, s. 127.

tam olarak eyleme geçmemekle birlikte eyleme geçmesi gerektiğinin farkına varmıştır. Bu hakikat, kişilerin kendilerini acı ve ıstıraptan kurtararak Nirvana'ya ulaşmaları için takip etmeleri gereken reçetedir. Buda'nın insanlara sunduğu reçetede her adım/yol, onların hakkıyla, doğru bir şekilde ve diğer tüm canlılara saygı içinde yapılmasını ifade etmek için *doğru* olarak adlandırılır.¹⁰⁵

Budistlere göre yukarıda verilen ilkeler, maddi ve manevi bakımdan sıkıntı çeken insanoğluna, benzer durumları önceden yaşayan ve sonunda çareyi bulan biri tarafından önerilen, hayata dair temel gerçeklerdir. Budizm açısından insan, nefsinin esiridir; o, her zaman mutluluk, servet, güvenlik, başarı, uzun ömür ve haz peşinde koşar. Bütün çabalarına rağmen şansına acı-ıstırap, hastalık veya başarısızlık düşer. Her şeyden önemlisi, ölüm herkesi bekleyen kaçınılmaz sondur. Aslında kişi hayata sarılmakla kendini Samsara çarkına, acı-ıstırapın içine atmış olur. Bütün sıkıntılardan kurtuluşun yolu ise her türlü arzuyu bırakmaktan geçer.¹⁰⁶ Başka bir ifade ile, umutsuzluğun / acının / bunaltının kaynağı olan dünyevi tüm maddi ve manevi değerler / arzular / alışkanlıklar bir kenara atılabilirse, neden ortadan kalkacaktır. Böylece, acının da ortadan kalkması mantıklı bir sonuç olacaktır.

1.1.3.3. Sekiz Dilimli Yol

Budizm'e göre dört temel hakikatin farkına varan kişiler için sonraki aşama, acı ve ıstırapa son verecek olan *Sekiz Basamaklı Kutsal Yol*'dur. Sekiz madde *Maha Parinibbana Sutta*'da geçen üç ana maddenin sonradan genişletilmiş şeklidir ve daha eski metinlerde bulunmaz.¹⁰⁷ Sekiz Dilimli Yol, ilgilerine ve içeriğine göre üç üst başlık altında toplanabilir. Üst başlıkları; *doğruluk (sila)*, *tefekkür (samadhi)* ve *bikmet (panna)* şeklinde sıralamak mümkündür. Üç esas, bir insanın seyahatte konakladığı yerler gibidir.¹⁰⁸ Kişinin çıkmış olduğu manevi yolculuğu, zikredilen üç yere uğramadan tamamlaması imkânsızdır. Her bir aşamanın hakkını

¹⁰⁵ Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 120.

¹⁰⁶ Yitik, *Hint Dinleri*, s. 63.

¹⁰⁷ Küçük ve diğerleri, s. 256. Bkz. *Mahaparinibbana Sutta*, s. 85-86; *Kassapa Sihanada Sutta*, s. 226.

¹⁰⁸ Asaf Halet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, Hece Yay., İstanbul 2003, s. 55, 56.

vererek, yani her basamakta konaklayarak amacına ulaşabilir. Sekiz basamaklı yolun üçü Sila'da, ikisi Samadi'de, ikisi de Panna'dadır. Sekiz dilimli yolda yer alan *doğru çaba* ise diğer yedi yolun tümünü kapsar niteliktedir.¹⁰⁹ Çünkü kişi, ister zihinsel isterse fiziksel bir eylemde bulunsun, onun için lazım olan şey *doğru çabadır*.

Panna, genel olarak *bikmet*, *bilgelik* şeklinde çevrilir. *Farkındalık*, *bi-linçlenme*, *sezgi* gibi anlamları da vardır.¹¹⁰ Genel bir ifade ile kurtuluşa ilişkin, metafizik ya da ontolojik doğruların, zihinsel ve tecrübi olarak iç yüzünün kavranmasıdır.¹¹¹ Panna'ya; sekiz dilimli yolun ilk iki basamağı olan *Doğru Bakış (Bilgi)*, ve *Doğru Niyet* girer. Sila, Budizm'de *ahlak* olarak geçer ve sekiz dilimli yolun; *doğru konuşma*, *doğru eylem* ve *doğru geçim (meslek)* kısımlarını içine alır. Samadhi de *yoğunlaşma* demektir. Dolayısıyla da sekiz dilimli yolun son iki basamağı samadhi içinde değerlendirilir.¹¹² Sekiz basamaklı kutsal yoldan ne anlaşılması gerektiği şu şekilde verilebilir;

a. Doğru Bilgi veya Kesin İman: Doğru bilgi ile anlatılmak istenen şey, dört temel gerçekliğin idrak edilmesidir. Kişi dört soylu gerçeğin bilgisinden emin olmalı, içinde bir şüphe olmamalı ve başka öğretilere dair bilgilere de rağbet etmemelidir. Bilgelik kapsamına giren ilk basamak, kişiyi gerçeklikle ilgili yanlış idraklere nüfuz etmeye muktedir kılan bir felsefi bakış açısı kazandırmaya yöneliktir.¹¹³

b. Doğru Amaç/Niyet: İkinci aşama, kişinin hem bedeni hem de zihni olarak şehvet, nefret, hırs gibi kötü düşüncelerden kaynaklanan amaç ve eylemleri bırakıp başkalarını düşünme ve hoşgörü gibi faziletlerle dayanan eylem ve amaçlara yönelmesidir.¹¹⁴ Sekiz dilimli yolun ilk iki basamağı daha çok zihinsel işlevler ile ilgilidir ve kendimizi de dünyayı da gerçek haliyle görmeyi; adların, biçimlerin gizlediği temel gerçeğe ulaşmayı amaçlar.¹¹⁵ Doğru niyet basamağı-

109 Charles Willemen, "Dharma and Dharmas", EB, s. 218.

110 Buswell, "Prajna", *The Princeton Dictionary of Buddhism*, s. 1055.

111 Roger R. Jackson, "Prajna", EB, s. 664-665.

112 Willemen, s. 218.

113 Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 121.

114 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 64; Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 121.

115 Güngören, s. 126.

nı, İslami terminoloji ile söylenecek olursa *iyi niyet*(*li olma*) olarak da tanımlamak mümkündür.

c. Doğru Konuşma: Yalandan, kinci ve kötü sözlerden, dedikodudan, iftiradan, yararsız ve boş konuşmalardan kaçınmak Nirvana yolcusunun görevidir. Ayrıca onun konuşmaları kötü niyet, bencil arzu ve dogmatik iddialardan da uzak olmalıdır.¹¹⁶ Kişi konuştuğunda hak ve hakikat konuşmalı ve konuşmalarında diğer insanları yararlı eylemler yapmaya teşvik edici sözlere yer vermelidir.¹¹⁷

d. Doğru Eylem: Dördüncü aşama kişinin, hiçbir canlıya zarar vermemek, hırsızlık yapmamak, yalan konuşmamak, zinadan sakınmak ve alkollü ve bilinci ortadan kaldıran her türlü içecekten uzak durmak gibi Budizm'in temel ahlaki ilkeleri olan beş emri yerine getirmesini ayrıca kendisini kurtuluşa ulaştıracak eylemlerde bulunmasını gerektirir.¹¹⁸ Manastırda yaşayan Budistlerin ise, bu kuralların yanında sadece kuşluk vaktinden öğleye kadarki zaman diliminde yemek, eğlence meclislerine katılmamak, parfüm ve takı kullanmamak, sert ve dar yataklarda yatmak, altın ve gümüş kabul etmemek gibi kurallara da sıkıca uymaları gerekir.¹¹⁹

e. Doğru Meslek: Kişinin kendine ve diğer insanlara mutluluk getiren, eğitim, sağlık ve sosyal olarak yapıcı sonuçlar doğuran iş alanlarında çalışarak yaşamını kazanmasıdır.¹²⁰ Buna göre kişilerin mesleklerinin dördüncü maddedeki beş ahlaki ilkeye uygun olması gerekir. Bir Budist, kasaplık, deri ticareti, tarım ilaçları ile av malzemelerinin üretimi ve satışı, alkollü ve uyuşturucu maddelerin üretimi ve ticareti gibi mesleklerde çalışamaz.¹²¹

f. Doğru/Sürekli Çaba: Kişinin zararlı olan zihin yapılarını/düşüncelerini tamamıyla bertaraf ederek sağlıklı bir zihin yapısı geliştirmesi konusunda sürekli ve kararlı çabayı ifade eder. Bunun için de

116 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 64.

117 Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 121.

118 Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 122.

119 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 64.

120 Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 122.

121 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 65.

kişinin güzel alışkanlıklar edinmesi ve kötü olanlarını terk etmesi için sürekli ve kalıcı bir çaba içerisinde olması gerekir.¹²²

g. Doğru Dikkat: Kişinin fiziki ve zihni durumuna yakın bir ilgi göstermesini ifade eden yedinci basamağa göre kişi yaptığı her eylemin farkında olmalı ve kendini sürekli muhasebeye çekmelidir. *Bu işi niçin yaptım ve yapmadım* şeklindeki düşüncelerin eşyanın hakikatiyle ilgili cehaleti ortadan kaldıracığı ve kişiyi olgunlaştıracığı varsayılır.¹²³ Bir Budist'in gün boyunca yaptığı, söylediği ve düşündüğü her şeyin farkında olması istenir. Böylece o; zihnini, nefsini, bedenini kontrol edecek; hareketlerini yavaşlatacak; kin, nefret, hırs, hile, şehvet gibi kötü huylardan uzaklaşacak; zihni olgunluk ve parlaklığı, bedeni sükûneti kazanacaktır.¹²⁴

b. Doğru Konsantrasyon: Sekizinci ve son yol bir çeşit derin düşünme/tefekkür uygulamasıdır. Burada hedef, zihnimizdeki çalkantılı düşünceleri bir tarafa atmak ve böylece zihinsel huzura ulaşmaktır. Bunu önce olumsuz duygu ve düşüncelerin, sonrasında ise zihnin mutlak dinginlik noktasına erişebilmesi için haz ve mutluluk gibi iyi düşüncelerin de terkedilmesi izler. Nihai amaç, suje-obje farklılığının ortadan kalktığı zihin haline ulaşmaktır.¹²⁵ Budist öğretiyeye göre kişi bundan önceki yedi yolun gereklerini hakkıyla yerine getirdiğinde zihninin ve duygularının tamamıyla kendi iradesine tabi olduğu bir aşamaya gelir ve nihayetinde doğru tefekkür ve yoğunlaşmayla da Nirvana'ya ulaşır.¹²⁶

Aydınlanma yolunda zihinsel bir eylem ile başlayan süreç, sonrasında bedeni bir hal alır ve günlük yaşama da yansır. Günlük yaşam kısmı tamamlandıktan sonra kişi tekrar kendine yönelir ve zihinsel bir eylem ve derinlemesine tefekkür ile son bulur. Sekizinci ve son basamak olan *Doğru Konsantrasyon* aşaması tefekkür durumunu ifade eder ve *cana* denilen dört aşamadan oluşur. Cana uygulamasından amaç, süje-obje farklılığının ortadankalktığı zihin haline ulaşmaktır.¹²⁷

122 Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 122; Yitik, *Hint Dinleri*, s. 65.

123 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 65; Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 122.

124 Tümer, s.357.

125 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 65.

126 Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 122.

127 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 65.

Sekiz dilimli yoldaki basamaklar birbirinden kesin çizgiler ile ayrılmış aşamalar olmaktan ziyade, kişiyi derinlemesine düşünmeye hazırlayan uygulamalardır. Bu sebeple de adım adım ilerleme kaydetmekten ziyade hepsinin bir arada uygulanması gerekir.¹²⁸

1.1.3.4. Karma Öğretisi

Upanişadlarla birlikte ortaya çıkan ve Hint Dinlerinin ortak özelliklerden olan Karma ve Samsara inanışları Budizm'de de vardır. Karma; iş/eylem ve sonucu/meyvesi anlamına gelir, fakat çoğu defa işleri yöneten, mevcut hayatta ve gelecek hayatta birçok maddi etkileri bulunan *Kanun*'u ifade eder.¹²⁹ Karma yasasına göre bireyin dünyevi varoluşu, onun eylemlerinin ahlaki sonuçlarına göre belirlenir. İnsanın mevcut yaşamı geçmiş hayatlarındaki eylemlerin bir sonucu olduğu gibi gelecekteki yaşamları da bugün yaptıklarına göre belirlenecektir.¹³⁰ Budizm'de belirgin bir Tanrı anlayışının olmadığı bilgisi ile beraber düşünülüğünde karma yasası kişinin eylemlerine karar veren bir Tanrıyı, dolayısıyla da kaderciliği reddeder. Yaratıcı bir gücün etkisi veya müdahalesi olmasa da önceki yaşamların yaşanılan hayata, içinde bulunulan hayatın da gelecekteki hayata bir etkisi olacaktır.

1.1.3.5. Nirvana

Sözlükte *sönmek*, *sakinleşmek* anlamındaki Nirvana, Budizm'deki kurtuluşu ifade eden bir terimdir. Nirvana, *eşyanın gerçek mahiyetiyle kavrandığı, dünyevi varoluş çarkının sona erdiği mutlak aydınlanma ve mutlak huzur hali* anlamına gelir.¹³¹ Buda'ya göre kişi dört soylu gerçeğin farkına varıp sekiz dilimli yolun kurallarını uyguladıktan sonra kendini yaşama bağlayan her türlü dünyevi ve şehevi arzuları terk ederek aydınlanmış/uyanmış olarak Nirvana'ya ulaşır.

Buda'nın kurtuluşu sönme metaforu ile anlatmasının sebebi onun dünya görüşü ile alakalıdır. Buda, Ateş Vaazı'nda (Adittapariyaya Sutta) her şeyin yakıcı, yok edici bir ateş olduğunu, ateşi besleyen şeyin de arzular, istekler, öfke, nefret, dünyaya aldanma olduğunu

¹²⁸ Yitik, *Hint Dinleri*, s. 65.

¹²⁹ Küçük ve diğerleri, s. 254.

¹³⁰ Yitik, *Hint Dinleri*, s. 66.

¹³¹ Yitik, *Doğu Dinleri*, s. 106.

söyler. Nirvana, işte bu ateşin sönmesidir.¹³² Denebilir ki Nirvana'da ki sönme, olumsuz değil olumlu bir anlama sahiptir. Burada basitçe bir sönme söz konusu değildir. Aynı zamanda huzur ve mükemmellik hali de kelimenin anlamları arasındadır.¹³³

Nirvana, kişinin bütünüyle yok olması değil, kendisini yaşama bağlayan her türlü düşünce, duygu ve arzulardan ve buna bağlı olarak yeniden doğum çarkından ve netice olarak acı ve ıstıraptan kurtulması demektir.¹³⁴ Bununla birlikte Nirvana'yı sadece arzuları yok etmek ile ulaşılabacak bir makam olarak tarif etmek yetersiz kalır. O; doğmamış, yaratılmamış, yok edilemez, aşkın, her türlü insan deneyiminin ötesinde bir makamdır. Nirvana'nın aşkın ve deneyim ötesi olması, onun insanlar tarafından rengin, dokunmanın bilindiği gibi zihinsel, mantıksal yollarla bilinemeyeceği yorumlarına yol açar. Ancak Nirvana'daki aşkınlık onun bir bilgi nesnesi olmadığı anlamına da gelmez. Onun doğası ve etkinliği bilgi nesnesi olarak değerlendirilebilir. Kendi içine dönüp kapanan keşiş, Nirvana'nın, onun doğasının, etkinliğinin bilincine varır. Müşahede halinden çıktığında, *Nirvana, yok oluş, sükûnet, fevkalade, kurtuluş!* diye haykırır.¹³⁵ Metinlerde de eski öğretiyeye veya Buda'nın çağdaşı diğer inançlara mensup kişiler bu durumu, "*Ben Alara Kalama'ya*¹³⁶ *olan bağlılığımdan sanki bir fırtınada uçup gitmiş ya da bir sele kapılıp süpürülmüş gibi vazgeçiyorum. Mükemmel, mükemmel! Yere devrilen bir şey tekrar ayağa kalkmış gibi, kapatılan bir şey açılmış gibi, kaybolan birisine yol gösterilmiş gibi, gözleri olan birisi görebilsin diye karanlıkta bir meşale yükseltilmiş gibi*" ifadeleriyle dile getirir.

Nirvana, gelip geçici olmayan sürekli bir haldir. Budist kutsal yazılarında bu hal, bazen; *karşı sabil, fırtınalı denizdeki sakin ada, serin mağara*

132 Güngören, s. 117.

133 C. A. Kadir, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", Çev. Kürşat Demirci, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, Türkçe Baskının Editörü, Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1990, s. 50.

134 Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 123.

135 Mircea Eliade, *Yoga; Ölümsüzlük ve Özgürlük*, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay., İstanbul 2013, s. 216.

136 Alara Kalama, Gotama'nın çileci uygulamalar yaptığı dönemde ona hocalık yapar; ancak Gotama, aradığı soruların cevaplarını onda bulamaz. Suttalar'da, Gotama'nın müridi olarak da geçer. Ancak Alara Kalama, Buda aydınlanmaya ulaştığında ölmüştür. Hammalawa Saddhatissa, *Buda*, Çev. Nur Yener, Okyanus Yay., İstanbul 2004, s. 35-36.

ve *kutsal şebir* gibi sembolik ifadelerle, bazen de ölümsüzlük, değişmezlik, samsara çarkından ebedi kurtuluş ve sonsuz barış ve mutluluk şeklinde tanımlanır.¹³⁷ Buda, Nirvana'nın anlamını, yakıt olmadığından sönen ışık örneğiyle verir. Tutku ateşlerini beslemeyen insan, söner; yaşamında hiçbir ruh göçü olmaz, bir kez söndükten sonra artık ateşini aktaramaz.¹³⁸ Nirvana için çeşitli tanımlamalar yapılmaya çalışılsa da onun; *kelimelerle tanımlanamayan sadece tecrübe edilebilecek mutlak kurtuluş hali* şeklindeki tanımı da oldukça yaygındır.¹³⁹ Tanıma göre o, idrakin erişemeyeceği bir kemal âlemidir. Hiçbir şekilde tarif edilemez. Onun ancak en son istenen şey olduğunu bilmek yeterlidir.¹⁴⁰ Nirvana ile bilinmesi gereken tek şey onun ulaşılması gereken bir amaç olduğudur; yoksa Nirvana'nın kendisini bilmeye çalışmak boşa harcanacak bir çabadır. Kişi onu bilmek yerine tecrübe etmeye çalışmalıdır.

Nirvana ancak *ermişlerin gözü* ile yani artık fani dünyanın bir parçası olmaktan çıkmış, aşkın bir organla görülebilir. Bu durumu gönül gözünün açılmasına benzetmek mümkündür. Budizm'de önemli olan, görmeyi sağlayacak gözü elde etmek için izlenmesi gereken yolu göstermek ve araçları şekillendirmektir.¹⁴¹ Nirvana'ya ulaşmak, gönül gözünü açabilenler, kendilerini yanılgılardan kurtarabilenler içindir. Budizm'de bir inanca, dogmaya veya kurtarıcıya körü körüne bağlanmakla kurtuluşa ulaşma şansı yoktur. Tek yol gerçeğin bilinişinden geçer.¹⁴² Bir anlamda Budizm veya Buda insanlara bir yol göstericidir. Kurtuluş ise kişisel bir çabanın ve hakikatin somut bir biçimde özümsemenin neticesidir. Bunun için de hakikati hem idrak etmek hem de deneyimlemek şarttır. Ama her iki yolun da belli tehlikeleri vardır; *idrak* sadece bir spekülasyon olarak kalabilir, *deneyim* ise esrime halini bütünüyle boğabilir.¹⁴³ Dolayısıyla kişi bir yandan tam bir bilinç ve farkındalık halinde olurken bir yandan da bilinç ve farkındalığı aşacak hale gelmelidir.

137 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 67.

138 Arvon, s. 52.

139 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 67.

140 Çelebi, s. 57-58.

141 Eliade, *Yoga*, s. 211.

142 Güngören, s. 93.

143 Eliade, *Yoga*, s. 212.

1.2. TASAVVUF

1.2.1. Tasavvufun Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi

İslam'ın mistik/batını yönünü yansıttığı kabul edilen tasavvuf, İslam kültürünün yoğun şekilde tartışılan konularındandır. Tasavvuf kelimesinin hangi kökten geldiği, tasavvufun ne olduğu, neleri içerdiği, kaynakları gibi konular hakkında tarih boyunca pek çok teori üretilmiştir. Mutasavvıfların yapmış olduğu kendi tasavvuf tanımları neticesinde de birçok görüş ortaya çıkmıştır. Görüşler arasında küçük bazı farklar bulunmakla beraber birbirinden kesin çizgilerle ayrılmaz. Genel kanı, tasavvuf kelimesinin *suf* (yün) kelimesinden geldiği yönündedir. Sufi, yünden yapılmış hırka giyen kişilere denmiş, tasavvuf da buradan türemiştir. Kelimenin etimolojisine yönelik Yunanca *sophia* veya *as-hab-ı suffa*'dan geldiği gibi başka tahminler olsa da en çok kabul gören açıklama budur. Bununla birlikte Bağdat yakınlarında yapılan bazı arkeolojik çalışmalarda sufi kelimesinin Nesturi Hristiyanlar tarafından kullanıldığına dair bilgilere de ulaşılmıştır.¹⁴⁴

Tasavvufu ilk tarif edenlerden Muhammed b. Vasî'ye (ö. 741) göre tasavvuf huşu, nefsi hor görme, kanaatkârlık ve alçak gönüllülüktür.¹⁴⁵ Kuşeyrî (ö. 1072), *Risale*'sinde tasavvuf kelimesinin hangi kökten gelebileceğini tartışır ve kelimenin *saff* kelimesinden geldiği sonucuna varır. Ayrıca Kuşeyrî tasavvuf kelimesinin hangi kökten geldiğini tartışmanın gereksiz olduğunu, mutasavvıfların şöhretinin bu konunun tartışılmasını çoktan aşmış olduğunu söyler.¹⁴⁶ Kuşeyrî'nin, böyle bir yorumla konuyu kapatmak istemesine rağmen ondan günümüze kadar tasavvufun etimolojisi hakkındaki tartışmalar devam eder.

Hangi kökten geldiğine dair geniş bir tartışma alanı bulunan tasavvuf, genel olarak sof giymek, saf olmak, kötü huyları terk edip

144 G. Ogen'den aktaran: Nile Green, *Sufism; A Global History*, Blackwell Pub., West Sussex and Malden 2012, s. 18; (G. Ogen'in makalesi için bkz. "Did the Term Sufi Exist before the Sufis", *Acta Orientalia*, 43 (1982), ss. 33-48.)

145 Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, C. 40, s. 119.

146 Abdülkerim Kuşeyşri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014, s. 367.

güzel huylar edinmek, nefse karşı girilen ve barışı olmayan bir savaş, temiz bir kalp ve pak bir gönül sahibi olmak, Hak ile birlikte ve O'nun huzurunda olmak, kâmil insan olmak gibi anlamlarda kullanılır.¹⁴⁷ Burada verilen tanımlar ve kavramlar genel olarak İslam'ın manevi hayat ve ahlaki değerlerine gönderme yapar.¹⁴⁸

Tasavvuf hareketinin başlangıcı peygamber, sahabe ve tâbi'ün devrine kadar götürülmekle beraber, onun müstakil bir hareket haline gelmesi VIII. asrın ikinci yarısında başlar, IX. asırda doğuş dönemini tamamlar.¹⁴⁹ Tasavvufun ortaya çıkışında başlıca iki temel sebepten bahsedilebilir. Bunlardan birincisi siyasi-tarihi sebepler, ikincisi de dini-kültürel sebeplerdir. Siyasi-tarihi sebepler; peygamberin ölümünden sonra ortaya çıkan siyasi-sosyal karışıklar, Emevi hanedanının (661-750) eski Arap asabiye geleneğine¹⁵⁰ yeniden ağırlık verip bir saltanat rejimine dönüşmesi ve Arap olmayan toplumlar üzerinde baskı kurması; Abbasi döneminde devam eden bunalımlar şeklinde sıralanabilir.¹⁵¹ Yine aynı dönemlerde toplumda baş gösteren dünyevileşme, zevke ve lükse düşkünlük, bazı dindarların Allah'a iman ve ahlaki davranışlarla ilgili Kur'an'ın uyarılarının öngördüğü birlikteliği içeren safiyane dini yaşama dönmesine zemin hazırlar.¹⁵² Dolayısıyla tasavvuf, bir düşünce hareketi olsa da ortaya çıkışı sadece düşünce temelindeki tartışmalara dayanmaz. Onun ortaya çıkışında siyasi gelişmeler de etkili olmuştur.

147 Süleyman Uludağ, "Tasavvuf", TTS, Kabalcı Yay., İstanbul 2012, s. 345.

148 Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı; Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe, Dergah Yayınları, İstanbul 2013, s. 109.

149 Uludağ, İslam Düşüncesinin..., s. 110.

150 Asabiye geleneği ya da asabiyecilik, "Aynı soydan gelenlerin veya bir başka sebeple aralarında yakınlık bulunanların muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusu" olarak tanımlanır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Çağrırcı, "Asabiyet", DİA, C. 3., ss. 453-455.

151 Ocak, Kalenderiler, s. 3.

152 Annemaire Schimmel, "Sufizmin İlk Dönemleri", Çev. Ali Ayten, İslam Kültürü, C.5, Ed., Ekmeleddin İhsanoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2008, s. 490; Yaşar Nuri Öztürk, Tarih Boyunca Tasavvufi Düşünce, Sümer Matbaası, İstanbul 1974, s. 37; Ebu'l-Ala Afifi, Tasavvuf-İslamda Manevi Devrim, Çev., H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, Risale Yay., İstanbul 1996, s. 82-83; Arberry, Arthur John, Tasavvuf: İslam Mistiklerine Toplu Bakış, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul 2008, ss. 28-30.

Tasavvuf, *züht hareketi* ya da *züht dönemi* denilen bir dönem ile başlar. Bahsedilen dönemde bazı kişiler toplumdan ayrı, münzevi bir hayat tarzını tercih ederek züht hareketini başlatır. Züht, kelime anlamı olarak *bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek* gibi anlamlara gelir.¹⁵³ Tasavvufta ise kişinin Allah dışındaki her şeyi terk etmesidir. Zühtü benimseyen kişi, dünyaya ait şeylere bağlanmamalı ve bunların geçici olduğunun farkına varmalıdır. Bu uğurda az yemeli, az uyumalı, çok ibadet etmelidir.

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Horasanlı ünlü zahit Şakiki Belhi'ye (ö. 809) kadar devam eden hicrî iki asırlık zaman dilimi züht dönemi olarak adlandırılır.¹⁵⁴ Züht hareketinin ilk dönemlerindeki zahitleri iki sınıf halinde incelemek mümkündür. İlk grup kişisel saflığı, ahlaki kusursuzluğu, Allah'tan korkmayı, şeriatın emirlerine sıkı sıkıya bağlılığı esas alır. İkinci gruptaki zahitler ise nefsi köreltme (özellikle de yemekten ve cinsel ilişkiden uzak durma), kendini yok sayacak ölçüde bir alçakgönüllülük gösterme, az uyumak için küçük taş parçalarını yastık olarak kullanma, az konuşma, nafile ibadetler, uzun gece ibadetleri, Kur'an'ın anlamı üzerine düşünme ve Allah'tan başka bir şeyle zihni meşgul etmeme vasıtasıyla Allah ile bireysel ve tecrübi bir yakınlık elde etmeye çabalar. İkinci kısım tasavvuf hareketinin de öncüleri olarak değerlendirilebilir.¹⁵⁵

Nicholson, züht hareketinin ortaya çıkışında iki sebep olduğunu söyler. Bunlar; abartılı bir günah bilinci ve ilahi ceza karşısında duyulan ezici korkudur.¹⁵⁶ Bu bilinç ve korkunun da etkisiyle kendilerini takvalı bir hayata adayan, huşuya veren, insanın durumu üzerinde tefekkür eden ve Allah ile irtibatı öngören tek tek bağlılar ve zahitler ortaya çıkar.¹⁵⁷ Dönemin en belirgin niteliği marifetten¹⁵⁸ çok amele,

153 Semih Ceyhan, "Zühd", DİA, C. 44, s. 530.

154 Ali Bolat, "Tasavvufun Doğuşu", *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 109.

155 Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, Çev. İhsan Durdu, Ufuk Yay., İstanbul 2011, s. 20.

156 Nicholson, *Tasavvufun...*, s. 78.

157 Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 113.

158 Bir tasavvuf terimi olarak marifet, "Allah ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi" anlamına gelir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır.

ilhamdan fazla ibadete, keşiften çok ahlaka, Allah'ın muhabbetinden çok korkusuna, kerametten çok istikamete, kısaca teoriden fazla pratiğe önem verilmiş olmasıdır.¹⁵⁹ Zaten züht hareketinin özü de teorik meselelerden uzaklaşarak sade bir yaşam kurma çabasıdır.

Züht hareketi zaman içinde homojen bir yapı yerine farklı çizgiler halinde ilerler. İbrahim Edhem (ö. 779) gibi bazı sufiler sosyal hayata karşı daha katı bir yol tutup kendilerine münzevi bir hayat tarzı seçerken, bazıları kendilerini Hadis ve Kur'an merkezli bir eğitime adar. Hemen hemen aynı dönemlerde bazı kişiler ve gruplar da ilk ikisinden farklı bir yol izleyerek kendi içlerine yönelirler. İçe yönelme kendini, özellikle manevi hallerde ve manevi hallerdeki yeni söylemlerin ortaya çıkmasında gösterir.¹⁶⁰ Ortaya çıkan yeni söylemler ve *bal* kavramı etrafında yapılan tartışmalar, züht hareketinin ortaya çıkış felsefesinden uzaklaştığının da bir göstergesi olarak görülebilir. İlk başta eyleme, pratiğe önem veren züht düşüncesi zaman içinde kendi teorik tartışma zeminini kurmaya başlar.

Züht hareketi ortaya çıktıktan sonra Mısır'dan Afganistan'a kadar yayılır. Geniş coğrafyadaki zahitler birbirinden bazı farklarla ayrılrsa da *terk-i dünya* olarak adlandırılabilir ortak bir noktada buluşurlar. IX. yüzyıla gelindiğinde ise sufiler, kendilerini Allah'a götüren yollarla ilgili teoriler geliştirmeye başlar. Geliştirilen teoriler neticesinde çeşitli tarikatlar ve öğretiler oluşur.¹⁶¹ İslami terminolojide kullanılan tevhit, rıza, nefis, şirk gibi kavramlar zahitlerin elinde işlenerek doktrinel birer kavram haline gelir. Züht hareketinin kurumsallaşıp tasavvufa dönüşmesiyle bu kavramlar mutasavvıflarca ayrıntılı olarak ele alınır.

Başlarda bireysel bir tutumun ifadesi olan züht hareketi, zamanla gelişip sistemleşir, tarikatlar ortaya çıkmaya başlar ve züht hareketi tasavvufa doğru evrilir. Tasavvuf, başlangıçtaki züht hareketinin fikri temelini muhafaza etmekle beraber, birçok kavram ve uygulama etrafında şekillenir. Sonunda ise kendine has ritüelleri, inançları olan bir doktrin haline gelir.

¹⁵⁹ Uludağ, *İslam Düşüncesinin...*, s. 110.

¹⁶⁰ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007, s. 1, 2.

¹⁶¹ Schimmel, *Sufizmin...*, s. 493.

Basra ve Kufe, IX. yüzyıl başlarında İslam dünyasındaki zahidane ve tasavvufi yaşam tarzının merkezi konumundadır. Hasan Basri'nin (ö. 728) geliştirdiği tasavvufi fikirler, buralardan yayılarak İslam'ın yeni başkenti Bağdat'a kadar ulaşır. Daha sonra bu fikirler, İslam dünyasının diğer bölgelerine de yayılır.¹⁶² Irak, Horasan, Suriye ve Mısır'a yayılan tasavvuf hareketine her bölge ahalisi çeşitli isimler verir. Örneğin ilk zamanlarda Suriye'de *Cuiyye* (açlar), Horasan'da *Şikeftiye* (mağarada yaşayanlar), *Seyyabin* (gezginler), *Gureba* (garipler), *Fukara* (fakirler/dervişler) ve *Nuriyye* (Nurlular) gibi isimler verilir.¹⁶³ Daha sonra Horasandakilere *Melametiyye* ve *Ehl-i Fütüvvet* de denir.¹⁶⁴

Schimmel, Basra ve İslam dünyasının diğer bölgelerindeki zahitlerin, Hristiyan toplumundaki züht hayatı yaşayan kişilerden haberdar olduklarını belirtir. Ona göre kaynaklar, Müslüman zahitlerin Lübnan dağlarında ve Mısır çöllerinde, münzevi hayat yaşayan keşişleri ziyaret ettiklerine dair bilgiler verir. Ziyaretlerle ilgili anlatılan hikâyelerde genel olarak Müslüman zahitler Hristiyan keşişlerin gösterdiği züht örneğini beğenirler, fakat aynı zamanda inananlardan olmamaları sebebiyle onlara acırlar. Ayrıca Budizm'in merkezi olmuş Belh şehrinde Müslümanlar, Budist rahiplerle de karşılaşmışlardır.¹⁶⁵

Züht hareketi, ortaya çıktıktan sonra hızlı bir yayılma ve gelişme sürecine girer ve bir yandan coğrafya olarak yayılmaya devam ederken bir yandan da kendi içinde kurumsallaşmaya başlar. Züht hareketi girdiği toplumlar tarafından farklı şekilde algılanır ve yorumlanır. Tarikatlar da farklı yorumlar çevresinde birleşen insanlar ile oluşmaya başlar. Artık züht, yerini tasavvufa bırakır.

Genel olarak, tasavvuf tarihlendirilirken ilk olarak züht döneminden bahsedilerek züht döneminden sonraki tasavvuf tarihi şu şekilde tasnif edilmiştir:

162 Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, Çev. İhsan Durdu, Ufuk Yay., İstanbul 2011, s. 45.

163 Kelabazi, s. 56.

164 Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik-İslam Topluluklarında Sufi Gelenekler ve Derviş Tipleri*, Dergah Yay., İstanbul 2010, s. 25.

165 Schimmel, *Sufizmin...*, s. 491.

Tasavvuf Devri: Olgunlaşan züht hareketi 815 senelerinde tasavvuf cereyanını doğurur. Züht döneminde ikinci planda olan ilim, marifet, vecd hallerini ön plana gelirken amel, taat ve zühd arka planda kalır. Maruf-ı Kerhi (ö. 815), Bişr-i Hafi (ö. 841), Zünnun-ı Mısri (ö. 859), Bayezid-i Bistami (ö. 848), Cüneyd-i Bağdadi (ö. 909), Hakim Tirmizi (ö. 898) IX. asırda yaşamış ve tasavvufu kurmuş sufilerden bazılarıdır. IX. asırda tasavvuf, bir ilim olarak şekillenmeye başlar. Önemli tasavvuf klasikleri de aynı dönemde yazılmaya başlanır. Artık sufiler toplumdan ayrı bir zümre oluşturmaya başlar.¹⁶⁶ Züht sonrası tasavvuf hareketi de iki şekilde gelişir. Bunlardan birincisi; cezbeye, vecd hallerine ağırlık veren ve Bayezid-i Bistami tarafından temsil edilen ve taşkınlıklar, aşırılıklar, şathiyeler ve zahiri hükümlere aykırı gibi görünen hususların görüldüğü *sekr tarikatıdır*. İkinci yol da temkine, marifete ağırlık veren ve Cüneyd-i Bağdadi tarafından temsil edilen *sahv tarikatıdır*. Bu yolda dinin zahiri hükümlerine riayet etmeye daha fazla ağırlık verilir, taşkınlıktan ve aşırılıktan sakınılır.

Vahdet-i Vücut: İbn Arabi (ö. 1239) ve daha başka bazı mutasavvıfların gayreti ile tasavvufta yeni bir dönem açılır. Âlemde tek bir varlık vardır o da vücut-ı mutlak olan Allah'ın varlığıdır, öbür varlıklar bu varlığın çeşitli zuhurları ve değişik tecellileridir. Var zannedilen şeyler aslında zihin ve hayalden ibarettir anlayışından ilham alan vahdet-i vücut hareketi, kısa sürede İslam dünyasının her tarafına yayılır. Tarikatların büyük bir kısmına nüfuz eder. Tasavvuf, felsefi veya yarı felsefi bir hal alır. Çeşitli mücahede ve riyazet temrinleri ile bedeni özellikleri ve cismani nitelikleri zaafa uğratarak gaybın sırlarına vakıf olmak ve kâinat üzerinde esrarengiz kuvvetler yolu ile tasarrufta bulunmak, mutasavvıfların çoğunun amacı haline gelirken akli, nazarı ve istidlali aşağılayarak marifeti, ilhamı ve keşfi yüceltmek de yine mutasavvıfların bir özelliği olur.

Tarikatlar Dönemi: Abdülkadir Geylani (ö. 1165), Ahmed Rifai (ö. 1182), Necmüddin Kübra (ö. 1221), Sühreverdi (ö. 1235), Şazeli (ö. 1256), Mevlana (ö. 1273), Bahaüddin Nakşbend (ö. 1388), Hacı Bayram Veli (ö. 1429) gibi kişiler tarafından kurulan tarikatların ortaya

¹⁶⁶ Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Nükte Kitap, Konya 2004, s. 67.

çıktığı dönem. Tarikat ve tekke vasıtasıyla teşkilatlanmış tasavvuf, toplumlar üzerinde son derece etkili olmuştur.¹⁶⁷

1.2.2. Tasavvufun Asya'da ve Türkler Arasında Yayılması

Tasavvufun Türkler arasında yayılması sadece mistik bir öğretinin bir toplum içinde yayılması olayından ibaret değildir. Yayılma hareketi, öncesi ve sonrasıyla birçok araştırmayı gerektirir. Türk tasavvuf düşüncesinin tam olarak aydınlanabilmesi için Türklerin İslam öncesi düşüncesinin, Asya'ya yayılan tasavvuf hareketinin mahiyetinin, Türklerin İslamlaşma sürecinin net bir şekilde ortaya konması gerekir; çünkü tasavvuf, Asya'da ve Türkler arasında İslamiyet ile birlikte yayılır. Bazı durumlarda İslam'ın benimsenmesinde tasavvuf etkin bir rol oynar.¹⁶⁸ Bununla birlikte İslamiyet'i kabul eden Türkler daha önceki dinlerden de bazı inanç ve uygulamaları yeni dinin içinde eriterek yaşatmaya devam eder. İnanç ve uygulamalar kimi zaman dinin içinde yer aldığı gibi bazen de mistik uygulamalarda kendine yer bulur. Dolayısıyla tasavvuf hareketinin Türkler arasında yayılması birkaç yerden bakılması gereken bir konudur.

Türklerin, topluluklar halinde Müslümanlığa geçişi X. asırda Karahanlılar döneminde yaşanır. İslamlaşma süreci Karahanlı Hakanı Satuk Buğra Han'ın Müslüman olması ile başlar. Müslüman olan Türkler yeni dini kendilerine göre bir yorumlama faaliyetine girer. Faaliyetlerin sonucunda zamanla Türk-İslam düşüncesi, Türk-İslam sanatı, Türk-İslam edebiyatı gibi kollar oluşur. Bunların hepsini kapsar mahiyette bir Türk Müslümanlığından bahsetmek mümkündür.¹⁶⁹

Türk-İslam düşünce yapısı, Türklerin önceki inançlarıyla da uyumlu olarak, mistik karakterli bir görünüm sergiler. Bunun sebebi, Türklerin İslamiyet'ten önce benimsedikleri geleneksel dinlerinin

167 Uludağ, *İslam Düşüncesinin...*, s. 110-112. Fritz Meier, tarikatlaşma dönemini kapsayan XVI. asırda, Arapça ve Farsça konuşulan ülkelerde sufiliğin bittiğini söyler. Bu dönemde sufilik, kolektif bir halk olayı karakteri kazanır. Bkz. Fritz Meier, "Sufilik ve İslam Kültürünün Sona Erişi", Çev. Ahmet Aslan, DTCFD, C. 28, S. 1 (1970), ss. 197-218.

168 Bu konuda bkz. Fatih M. Şeker, *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Dergah Yay., İstanbul 2013.

169 Bu konuda bilgi için bkz. Durmuş Hocaoğlu, "Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Notlar", Köprü, S. 66 (Bahar), İstanbul 1999, ss. 8-23.

mistik özellikleri ağır basan bir inanç olmasıdır; eski Türk dinindeki kam tipi keramet sahibi, gaipten haber veren, her derde deva olan bir kişiliktir.¹⁷⁰ Kamların özelliklerinden dolayı tasavvuftaki veliler ve şeyhler ile onların arasında bir benzerlik olduğu söylenebilir. Müslüman Türklerin Ata ve Bab'ları, hem Şamanlara hem de evliyaya benzer. Bu da kam ve velinin bir anlamda kaynaşmasına sebep olur ve eski Türklerdeki Alp tipi, İslamiyet ile birlikte Alp-eren halini alır.¹⁷¹ Yesevîlik'te görülen halk zahitliği şeklindeki Türk tasavvufunun içinde eski Türk inançlarından izler olduğu söylenebilir.¹⁷² Bunun yanında özellikle kalbin dini hayattaki rolünü ve önemini daha güçlü bir biçimde vurgulama ve dine kalbi bir bakış açısıyla yönelme, mistik özelliğin Türk-İslam düşüncesinde önemli bir yerinin olduğunu gösterir.¹⁷³

Türkler arasında İslamiyet'in ve tasavvufun yayılmasıyla birlikte edebi eserlerde tasavvufi düşünceye ait konular işlenmeye başlar. Yazılan eserlerin başında Kutadgu Bilig'in geldiği söylenebilir. Siyasetname türünde kaleme alınan bu eser bazı tasavvufi unsurları da barındırır. Bunun en somut örneği de Odgurmuş'un zahitliği seçmesi olarak gösterilebilir. *Kutadgu Bilig*, Budizm'in zahitlik anlayışı, eski Türk kültürü ve yeni kabul edilen İslamiyetin harmanlandığı ve yeni bir Türk-İslam kültürünün zihinsel inşasının yapılmaya başlandığı bir eser olarak kabul edilebilir. Bu hayat tarzında esas olan, toplumdan uzaklaşıp riyazete çekilmek değil; aksine toplum içinde zahitliği yaşamaktır (halvet der-encümen).¹⁷⁴ *Kutadgu Bilig*'ten başka *Atabetü'l-Hakayık*'ta da yine dilin muhafazası, dünyanın dönecliği, tevazu ve kibir, açgözlülük gibi İslam dinine ve tasavvufuna ait bazı kavramların işlendiği görülmektedir.¹⁷⁵

170 Kam için bkz. Mehmed Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları-I*, Akçağ Yay., Ankara 2004, ss. 71-83.

171 Mehmet Demirci, "Müslüman Türklerde Tasavvuf", TA, C. 5, s. 927.

172 Hanifi Özcan, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Düşünce", TA, C. 5, s. 885.

173 Özcan, İlk Müslüman..., s. 880.

174 Fatih M. Şeker, "Kutadgu Bilig Tasavvufi Açından Nasıl Okunabilir?", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S: 24 (2010), ss. 25-62; Daha kapsamlı bir çalışma için bkz. Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, Dergah Yay., İstanbul 2011.

175 Edip Ahmed b. Mahmud Yükneci, *Atabetü'l-Hakayık*, Haz. Reşid Rahmeti Arat, TTK Yay., Ankara 1992, ss. 47-78.

Türk tasavvufunun ana merkezinin Horasan olduğu söylenebilir. Maverâünnehir de yine önemli bir merkezdir. Buralarda yetişen sufiler Anadolu tasavvufu üzerinde önemli etkiler bırakır. Kalenderîlik, Melamîlik, Yesevîlik, Kübrevîlik, Nakşibendîlik gibi sufi ekoller, buralarda gelişen ve daha sonra Anadolu tasavvufu üzerinde etkili olan önemli akımlardır. Nahşeb (bugünkü adı Karşı) ve Tirmiz şehirleri de birçok âlim ve sufinin yetiştiği bölgelerdir. Ebu Turab Nahşebi (ö. 859) ile Hakim Tirmizi (ö. 932) bu sufilerin en meşhurlarındandır. Buhara ve Semerkant ise hem âlimleri hem de sufileriyle Orta Asya'nın en önemli kültür merkezleridir. Kelabazi (ö. 990), Ebu Said-i Ebü'l-Hayr (ö. 1049), Yusuf Hemedani (ö. 1140) gibi isimler buralarda yetişmiş önemli sufilerdir.¹⁷⁶

Türk tasavvuf anlayışını tek bir çizgi halinde ve sınırları belli bir daire içinde tanımlamak pek mümkün görülmemektedir. Hareket içinde bir yandan klasik tasavvuf akımının önemli isim ve kavramları yer alırken bir yandan da tasavvufun geldiği noktaya bir tepki olarak Melamîlik, Kalenderîlik gibi hareketler görülür. Bunların yanında eski inançların da izlerinin görülmesi mümkündür. Siyasi olarak sürekli bir hareketliliğin hâkim olduğu coğrafyanın etkileri de eklendiğinde, gerek Asya'daki gerekse Anadolu'daki tasavvuf hareketinin sınırları daha da silikleşir.

Asya'da, Türkler arasında etkili olan ve çalışmamız için de önemli olan tasavvufi akımlardan bazılarını Melamîlik, Kalenderîlik, Yesevîlik olarak sıralamak mümkündür.

1.2.2.1. Melamîlik

Tasavvuf hareketi IX. asra geldiğinde züht dönemini tamamlamak üzeredir. Bağdat, Şam, Mısır ve Nişabur gibi şehirler züht hareketinin merkezleri konumundadır. IX. yüzyıldan itibaren tasavvuf bölgesel ekoller halinde bir gelişme çizgisi gösterir ve Bağdat merkez olmak üzere Irak'ta ve İran'ın Horasan bölgesinde, özellikle de bölgenin merkezi Nişabur'da gelişen iki züht akımı dikkati çeker. X. yüzyılın

176 Necdet Tosun, "Orta Asya'da Tasavvuf", Orta Asya'da İslam, C. I, Ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., Ankara-Türkistan 2012, s. 493.

ikinci yarısında Nişabur'da yaşayan Harguşî, Irak bölgesinde gelişen akıma Sufiye, Horasanlı zahitlerin takip ettikleri yola ve akıma ise Melametiye adı verildiğini söyler.¹⁷⁷ Böyle bir ayrıma gidilmesinin sebebi Melamîliğin ortaya çıkışıyla ilgilidir. Tasavvufun gelişip sistemleşmeye başladığı dönemde sufiler, kendilerinin sufi olduğunu belli edecek davranışlarda bulunmaya başlar ve farklı kıyafetler giyer. Geçimlerini sağlamak için çalışmak yerine halktan yardım ister. Melamîlik sufilerin tutumuna bir tepki olarak doğar.¹⁷⁸ Sufilere gösterilen tepkinin bir neticesi olarak Melamîliğin kurucuları, takipçilerini halka vaaz vermekten, halk içinde dindarlıklarını göstermekten ve farklı giyinmekten uzak durmaya çağırır. Bunun sebebi zühdün zahiri alametlerini halka göstererek kibre düşme endişesidir.¹⁷⁹ Melamîlere göre sufiler, girdikleri yolda samimi davranmamaktadır. Sufilerin tutum ve davranışlarından rahatsızlık duyan kişiler de gerçek tasavvufun toplum içinde yaşanması gerektiğini ileri sürerek topluma karışan, ayrı kıyafetler giymeyen, çalışarak geçimini sağlayan yeni bir hareket başlatır. Sülemî, Melamî dervişlerin keramet göstermekten uzak durduklarını, bunun yerine dini ibadetlere yöneldiklerini söyler. Sufiler ise keramet ve imkansız davaların peşinden giden kişiler olarak gösterilir.¹⁸⁰ Melamîliğin kurucusu olarak Hamdun Kassar (ö. 884) gösterilir. Maşuk-ı Tusi¹⁸¹ ile de Melamîliğin Türkmenler arasında yayıldığı kabul edilir.¹⁸²

177 DİA, "Melamiyye", DİA, C. 29, s.25. Bu iki bölgede gelişen akımlar birbirlerinden farklı olsalar da aralarında bir ilişkinin bulunduğu söylenebilir. Sara Sviri, Horasan ve Bağdat ekollerine mensup sufilerin aralarındaki mektuplaşmalardan yola çıkarak iki ekolün birbiriyle karmaşık ve dinamik bir ilişki halinde olduğunu söyler. Bkz. Sara Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melametiyye Hareketi ve Hakim Tirmizi", Çev. Salih Çift, *Tasavvuf*, S. 18 (2007), s. 445-468.

178 Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamîlik ve Melamiler*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1931, s. 110; Ebu'l-Ala Afifi, "Melamîlik, Sufilik ve Ehl-i Fütüvvet", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İz Yay., İstanbul 2011, s. 139.

179 Knysh, s. 96.

180 Hartmann, ss. 331-332.

181 Maşuk-ı Tusi, XI. yüzyılın başlarında Horasanda yaşayan, cezbe ile kendinden geçerek dolaşan, meczup olması sebebiyle düzgün ibadet hayatı olmayan ilk Türkmen şeyhlerindendir. Daha sonraki dönemlerde Horasan, Mâverâünnehir, Hârizm, İran ve Anadolu'da onlara benzeyen pek çok Türkmen şeyhine rastlanır. Bkz. Süleyman Uludağ, "Maşuk-ı Tusi", DİA, C. 28, s. 105.

182 Gölpınarlı, *Melamîlik...*, s. 25; Melamîliğin kurucusu olarak bazı araştırmacılar Hamdun Kassar'ın hocası Salim-i Bursi'yi gösterir. Bkz. Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 50.

Melamet kelimesi Arapça *levm* kökünden gelir ve *ayıplamak, kınamak, azarlamak, serzenişte bulunmak, korkmak, rüsvalık* gibi anlamları vardır. Melamî ise kınanan demektir. Tasavvuf'ta, yaptığı iyilikleri gösterişe konu olur endişesiyle gizlemek, kötülükleri ve işlediği günahları ise nefsiyle mücadele etmek için açığa vurmak şeklinde kullanılır.¹⁸³ Bundan başka kişinin, Allah'ın emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınırken başkalarının kendisini kınamasından korkmaması, kınanırım diye inandığı doğrulardan vazgeçmemesi gibi anlamları da vardır.¹⁸⁴ Yapılan tanımlamaların hepsi genel olarak kınama ile ilgilidir. Bu bağlamda Melamî düşüncenin kınanma, kınanmaktan korkmama çevresinde geliştiği söylenebilir. Melamî düşüncedeki kınama, nefis ile birlikte ele alınır. Melamîler dünyaya karşı nefsi ile sürekli bir mücadele halindedir ve mücadele için dünyevi hazlardan yüz çevirir.

Melamîler, nefsin hiçbir iyiliği olduğunu kabul etmezler ve herhangi bir amaç veya amelde nefsiyle tatmin olmazlar. Onlar nefsin mutlak anlamda kötü olduğuna ve nefisten sadece, yine kendi tabiatından olan, riya ve bencillik gibi kötülüklerin çıkabileceğine inanırlar ve nefse karşı sürekli bir muhalefet ve suçlama tavrı takınırlar.¹⁸⁵ Melamî tavrındaki kınama da bununla ilgilidir. Nefis, sadece kötülüklerin kaynağı olduğu ve hiçbir zaman da doyuma ulaşamayacağı için onunla baş etmenin yolu kınanacak davranışlarda bulunmaktır. Nefsi memnun etmenin mümkün olmadığına inanan Melamî onu, bir anlamda, rezil ederek dizginleme yoluna gider. Melamîlikteki dünyaya karşı takınılan tavır, onun bir yasaklar silsilesi gibi algılanmasına sebep olur; çünkü bir Melamî'nin uzak durması gereken şeyler kendinde bulunması gerekenlerden, terk etmesi gereken fiiller yerine getirmesi istenilen fiillerden daha fazladır. Örneğin Melamînin; ibadetini, takvasını, zühdünü, ilmini veya halini açık etmemesi gerekir. Bir Melamî, ihlasın zıddı olan riyadan bahsettiği kadar, ihlasın kendisinden bahsetmez; nefsin afetleri, ayıpları ve kirlerinden bahsettiği kadar, faziletlerinden ve olgunluklarından bahsetmez. Melamî,

183 Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 15.

184 Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik (İslam Toplumunda Sufi Gelenekler ve Derviş Tipleri)*, Dergah Yayınları, İstanbul 2010, s. 151.

185 Afifi, *İslam Düşüncesi...*, s. 140.

amellerinin eksikliklerinden ve günahlarından bahsetmeyi, güzel-liklerinden ve övgülerinden bahsetmeye tercih eder.¹⁸⁶ Melamîlik, kişinin kendine yöneldiği ve merkezinde bu yönelimin olduğu bir ekoldür. Melamîliğin kişinin içsel gelişimine yönelmesinden yola çıkarak onun, olağandışı bir ruhsal arınma tecrübesi gerçekleştirmenin savunuculuğunu yaptığı söylenebilir. Melamîliğin asıl amacı, kişinin, ruhsal ve manevi kazanımlarının toptan içedönük bir duruma ulaşmasıdır; çünkü Melamet ehli, içe dönük, kendisini eleştiren, hataları nedeniyle nefislerine karşı daima tetikte duran kimseler olup; onlara göre nefis, ne pahasına olursa olsun kontrol altına alınmalı, aşağılanmalı ve horlanmalıdır.¹⁸⁷

Melamîlik hakkındaki en eski kaynak Sülemî'nin (ö. 1021) *Risale-tü'l-Melametiyye* adlı eseridir. Sülemî, risalesinde Melamîlik usulünü 45 madde halinde sıralar ve Melamîleri üçe ayırır. Bunlar; 1) Ule-mau'ş-şer'i ve eimmetü'd-din, 2) Ehlü'l-marife, 3) Melametiyye şeklinde sıralanır.

Yukarıdaki tasnifte ilk sırada, sufilerin *balleri* ile ilgilenmeyip daha ziyade şeriatın esasını ve dış temellerini koruyacak meselelerle uğraşan fakihler ve şeriat âlimleri yer alır. İkinci sınıftakiler havastır. Bunlar da dünyevi işlerden uzak olup daima Allah ile meşgul olan, Allah'ın seçkin kullarıdır yani sufilerdir. Allah bu kişilere keramet verir ve kalplerini de fani şeylerden uzaklaştırır. Sufiler tabakası zahidane fiiller ve ibadetlerde çok çaba harcar. Görünüşte şeriatın kurallarına muhalefet etmedikleri gibi içsel olarak sürekli gayb âlemine dalarlar. Üçüncü sınıfı Allah, ilahi yakınlığı ve Hak ile karışmak gibi kerametler ile ayrı tutar. Onlar batınen Hak ile Hak olup (Fena) bir daha da ayrılmazlar. Allah onların hakiki mahiyetlerini gizli tutar ve dünyaya sadece onların şeri hükümleri uygulama hallerini gösterir.¹⁸⁸

Melamîlik konusunda Sülemî'nin risalesinden sonra bilgi veren önemli kaynaklardan birisi de Hücvirî'nin eseridir. Hücvirî,

186 Afifi, *İslam Düşüncesi...*, s. 138.

187 Svirî, s. 458; Morris S. Seale, "Melameti Sufiliğın Ahlak Anlayışı ve Dağ Vaazı", Çev. Ali Bolat, *OMÜİFD*, S. 16 (2003), s. 416.

188 Hartmann, s. 331.

Keşfü'l-Mahcub adlı eserinde Melamîliği ayrıntılı olarak ele alır. Ona göre Melamîlerin halk tarafından kınanması Allah'ın bir lütfudur. Halkta, *Nefs-i Levvame* olduğundan Melamîler kötülük yaptıklarında kötülük yaptıklarından, iyilik yaptıklarında da eksik ve kusurlu yaptıklarından dolayı kınanırlar. Hücvirî, Melamîliği, kişilere Allah tarafından bahşedilen bir hal olarak ele alır. Ona göre Melamet ehli, mücahedeleri ne kadar çok olursa olsun, bunu kendi kuvvet ve kudretlerinin neticesi olarak görmez, Hakk'a ait olarak görür. Onun için de kendilerini beğenme haline düşmez, böylece de kibirden korunmuş olurlar.¹⁸⁹

Hücvirî, melametın üç şekli olduğundan bahseder. Ancak bu, Sülemî'nin yaptığı tasniften farklıdır. Sülemî, bir anlamda tasavvufu üçe ayırarak Melamîliği bunların en üstünde görür. Hücvirî ise Melamîliğin kendisini üçe ayırır. Bunlar; istikamet üzere olmak, kasd ve terktir.

Hücvirî'nin tasnifi, tasavvufa ait diğer tasniflerde olduğu gibi zahiri/görünen ve batını/içsel şeklinde değerlendirilebilir. Buna göre istikamet halindeki melamette ibadetlere önem verilir. Dini hükümler gözetilir. Böyle bir kişi halk tarafından kınandığında ise buna aldırmaz. Kasd halindeki melamette, halkın kınaması değil, itibar göstermesi söz konusudur. İtibar gören kişi, melametın gereklerinden olan halktan uzaklaşma yerine, onlarla yakın ilişkiler kurmak isteyebilir. Bu durumda kişi, kalbini itibar görme isteğinden uzaklaştırmakla Allah ile meşgul olur ve melamet yoluna girmeye kendini zorlar, şeriatça zararlı ve sakıncalı bulunmayan bazı davranışları halkın kendisinden nefret etmesine sebep olacak kadar ileri götürür. Artık halk onunla ilgilenmez hale gelir. Terk yoluyla yapılan melamet ise uygun görülmez; çünkü böyle bir melamette kişi şeriatı terk eder ve yaptığı'nın melamet olduğunu söyler. Böyle kişilerin dini hükümlere uymamak için melameti yol ve vasıta olarak kullandığı söylenir ve bunun ise açık bir sapıklık, aşikâr bir afet, bir heva ve heves olduğu görülür. Böyle yapan kişilerin küfre düşme tehlikesi olduğundan bahsedilir.¹⁹⁰

189 Hücvirî, s. 122.

190 Hücvirî, s. 122-124.

Sülemî ile hemen hemen aynı dönemde yaşayan Hücvirî, Melamet'i kendi çıkarları uğruna kullanan kişilerden bahseder. Dolayısıyla, Sülemî'nin risalesini yazdığı dönemde bile Melamet hareketinde bazı aşırılıkların görülmeye başlandığı söylenebilir.

Sülemî ve Hücvirî dışındaki tasavvuf klasiklerinde de Melamîlik hakkında bilgi verilir. Bu eserlerde Melamîler, içinde bulundukları durumu halktan gizleyen, şöhretten kaçan; halkın gözü önünde ibadet yapmayan ya da iyilikte bulunmayan; ancak bunu da riyaya düşmemek veya kibre kapılmamak için yapan kişiler olarak tanıtılır.¹⁹¹ Verilen tanımlara göre Melamîler, dini hükümlere oldukça düşkün, iyilik yapmaktan geri durmayan; ancak bunu yaparken de diğer insanlara karşı gösteriş yapmaktan sakınan kişilerdir.

Anadolu sahasının önemli mutasavvıflarından İbn Arabî de Melamîlik hakkında bilgi verir. O da Sülemî gibi Melamîliği tasavvufun en üst basamağı olarak görür. Arabî'ye göre Melamîler, veliliğin en ileri derecelerine ulaşmış kimselerdir. Onların bulundukları derecenin üzerinde sadece peygamberlik derecesi kalmıştır. İbn Arabî de Melamîlerin kendilerini aşikâr etmediklerini, insanlar içinde olup aynı zamanda kendilerini fark ettirmediklerini söyler. Yine Arabî'ye göre hem toplum içinde olup hem de bağlı bulundukları yolu gizlemek için bazı yöntemlere başvururlar. Bunlar, farzları cemaatlerle kılmak, insanlarla beraberken her şehre o şehir ahalisinin süsleriyle girmek, mescitte belirli bir yer ayırmamaktır.¹⁹² Gelibolulu Âlî (ö. 1600), *Hilyetü'r-Rical* adlı eserinde İbn Arabî'nin etkisiyle Melamîliği sufiliğin en üst mertebesi olarak görür. Ali'ye göre Melamîler, Ricâl-ü'l-Gayb denilen veliler topluluğunun en üstünde yer alır.¹⁹³

191 Sülemî, s. 116; Şihabüddin Sühreverdi, *Avarifü'l-Mearif (Tasavvufun Hakikatleri)*, Çev. Abdülvehhab Öztürk, Saadet Yay., İstanbul 2010, s. 91; Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, Bahar Yay., İstanbul 2013, s. 157; Molla Camî, *Nefahatü'Üns min Hadratü'l-Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri)*, Çev., Abdülkadir Akçiçek, Huzur Yay., İstanbul 2014, s. 33.

192 İbn Arabî, *Fütühat-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, C. 2., Litera Yay., İstanbul 2007, s. 69-72.

193 Tülay Alpay, *Hilyetü'r-Rical*, MÜTAE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1994, s. 39-40; Muna Yüceol Özezen, *Hilyetü'r-Rical ve Söz Varlığı*, TDK Yay., Ankara 2011, s. 67-68; Yusuf Turan Günaydın, İbrahim Halil Arslantürk, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Hilyetü'r-Ricâl'inde Melâmîyyûn Ve Muhaddesûn Zümreleri", *Tasavvuf*, S. 18

Sufileri eleştiren bir akım olarak ortaya çıkan Melamîlik, sonraları başkaları tarafından eleştirilere maruz kalır. Erken dönem tasavvuf tarihlerinden başlamak üzere Melamîler, aşırıya kaçan öğretileri ve davranışları sebebiyle eleştirilir. Bazı kişilerin kendi menfaatleri için Melamîliğe girmesi de Melamîliğin eleştirilmesinin sebeplerinden biridir. Melamîler'in aşırıya kaçan davranışları; bazı Melamîler'in, insanların kınamasını, öfkelerini ve kızgınlıklarını celb edecek davranışlar sergilemeleri, çalışmak yerine eğitim amacıyla nefsi aşağılamak için dilenmeyi tercih etmeleri gibi davranışlardır.¹⁹⁴ Melamîlere karşı mesafeli duran klasik tasavvuf teorisyenlerinden bazılarında, sufiler ile Melamîler arasında bir ayrıma gidildiği ve tercihlerin sufilerden yana kullanıldığı görülür.¹⁹⁵

Melamîlik zaman içinde, geçirmiş olduğu değişimler sonucunda Şii, Batını ve Hurufi unsurlarla karışır ve vahdet-i vücud felsefesinin tesirinde yeni bir anlayış halini alır. Anadolu'nun fethinden sonra özellikle Kalenderi dervişlerinin faaliyetleriyle kırsal kesimde, Kübrevilik aracılığıyla Mevlevilik'te ve fütüvvet teşkilatı ile de esnaf tabakası arasında etkisini gösterir.¹⁹⁶ Başka bir yoruma göre de Melamîlik, daha X. asırda, Irak'ta ortaya çıkan ve sonrasında Horasan'da da yayılma fırsatı bulan sufilik ile karışarak erir ve ayrı bir hareket olmaktan çıkıp tasavvufi bir meşrep halini alır.¹⁹⁷ Bu yoruma göre Melamîlik, Horasan tasavvufuyla ya da tasavvufun Horasan mektebiyle özdeşleştirilemez. Horasan tasavvufu Irak'ta oluşan sufiliğin Horasan'da yayılması sonucu, Melamîlik ile kaynaşmasıyla oluşur.¹⁹⁸

(2007), ss. 277-296. Melamîlik, Gelibolulu Ali'nin yaşadığı çağa geldiğinde Bayramilik ile bileşerek Bayrami-Melamîliği denilen ekolü oluşturmuştu. Ali, her ne kadar İbn Arabi etkisi ile Melamîliği övse de onun övdüğü Melamîlik orijinal halinden farklılıklar gösteren bir haldedir.

194 Bkz. Molla Cami, s. 201.

195 Bkz. Sülemî, s. 116; Molla Cami, s. 33.

196 Bolat, s. 19.

197 Benzer görüşler Sviri tarafından da dile getirilir. Bkz., Sviri, s. 462.

198 Ahmet Karamustafa, "Yesevîlik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara 2005, s. 78-79; Alexander Knysh de benzer şeyleri söylemekle birlikte Melamîliğin (Kerramîlik ile birlikte) Irak kökenli sufilik içinde erimesinin Selçuklu Devleti'nin yönetiminde baskı altına alınarak gerçekleştiğini söyler. Bkz. Knysh, s. 19.

1.2.2.2. Kalenderîlik

Horasan'da ortaya çıkan Melamîlik gibi; hatta bazı araştırmacılara göre Melamîlikten doğan başka bir akım da Kalenderîliktir. Bazen *Karender* şeklinde de yazılan Kalender kelimesinin nereden geldiğine dair net bir şey söylemek pek mümkün görülmemektedir. Araştırmacılar, kelimenin Farsça *Kalantar*'dan (İri, kaba kimse) veya aşağı yukarı aynı anlamdaki Grekçe *Kaletoz*'dan, Sanskritçe *Kalandara* (kanun, nizam dışı, düzeni bozan) kelimesinden gelmiş olabileceğini söyler.¹⁹⁹ Kalenderiler eski kaynaklarda *Taife-i Abdalan* veya *Cevalika* adıyla anılır. Eski Osmanlı tarihçilerinin *Abdal*, *Işık*, *Torlak*, *Şeyyad*, *Hayderi*, *Edbemi*, *Cami*, *Şemsi* gibi kelimelerle kastettiklerinin de Kalenderîler olduğu kabul edilir.²⁰⁰ Kalenderîler genel olarak saçlarını, kaşlarını, sakal ve bıyıklarını tıraş ederek kendilerine has bayrak ve dümbelekler ile kalabalık gruplar halinde şehirden şehre gezen, bazı yerlerde tekkeleri olsa da genel olarak gezgin bir hayat süren dervişler olarak tanımlanır.²⁰¹ Cahız (ö. 886), *Kitabül-Hayavan* adlı eserinde, erken Abbasi dönemi Irak ve Suriye'sinde halkın kendilerine Saihun (gezginler) dediği birtakım rahiplere rastlandığını, bunların küçük gruplar halinde şehir şehir, kasaba kasaba dolaştıklarını kaydeder.²⁰² Süleyman Uludağ, Kalenderiliğin dini ve tasavvufi bir kavram olmadığını, daha ziyade *rind* ve *rindlik* kavramlarına benzediğini belirtir.²⁰³ Dolayısıyla Kalenderîlik, bir tasavvuf ekolü değil bir hayat tarzıdır. Uludağ'ın yorumu, Karamustafa'nın Melamîler için yaptığı yorumla benzerlik gösterir.

Kalenderîlerin en belirgin nitelikleri dünyaya karşı tam bir boş vermişlik içinde olmalarıdır. Kalenderîlerin dünyaya önem vermemesi, içinde yaşadıkları topluma karşı davranışlara da yansır. Kalenderîler genel olarak toplumun geleneklerini, nizamını umursamayan, onlara karşı çıkan kişiler olarak bilinir. Onların

199 Ocak, *Kalenderiler*, s. 6.

200 Mehmed Fuad Köprülü, *Anadoluda İslamiyet*, Haz. Metin Ergun, Akçağ Yay., Ankara 2012, s. 26-27.

201 Köprülü, *Anadoluda...*, s. 118.

202 Ocak, *Kalenderiler*, s. 7-8.

203 Uludağ, *Dört Kapı...*, s. 231.

tutumu en belirgin haliyle giyim kuşamlarında görülür.²⁰⁴ Kalenderlikten bahseden eserlerde bu durum, özellikle üzerinde durulan konulardandır.

Kalenderiliğin kökenlerine inildiğinde onun, Melamîlikten beslenmekle birlikte, Hint ve İran mistisizminden, özellikle de Hint mistisizminden etkilendiği kabul edilir. Araştırmacıları böyle bir yoruma iten sebep ise Kalenderiler ile Budist gezginlerin hem dünya görüşü hem de kılık kıyafetlerinde görülen paralellikler ve Horasan bölgesinde görülen Budist kültürün izleridir. Horasandaki Merv şehrinde bir Budist tapınağı (Stupa²⁰⁵) bulunması, yine Horasan'da Budist gezgin çilecilerin yaşamış olması gibi dayanaklar Kalenderîlikteki Budist etkiyi destekler niteliktedir.²⁰⁶ Köprülü, Kalenderîlerin kıyafetleri, yaşayışları ve ahlak anlayışları bakımından Hint *Sadbu*larını hatırlattığını belirtir.²⁰⁷ İlhanlı tarihçisi Zakeriyya Muhammed Kazvini, VIII-IX. yüzyılın tanınmış sufilerinden Şakik-i Belhi (811-812)'nin sufilige girişinin, tüccarken Hindistan'a yaptığı seyahatler esnasında, tapınaklarda görüşüp konuştuğu Budist rahiplerin tesiriyle olduğunu söyler.²⁰⁸ Yani Kalenderîlik ile Hint dinleri arasındaki ilişki sadece modern döneme ait bir tespit değildir.

Kalenderîlik hakkında bilgi veren en önemli eserlerin başında Hatib-i Farisi tarafından 1348'de kaleme alınan *Menakıb-ı Cemaleddin Savi* adlı Farsça eser gelir.²⁰⁹ Cemaleddin Savi (ö. 1232), genel olarak Kalenderiliğin kurucusu olarak kabul edilir. Bununla birlikte Kalenderiliğin kökenine dair söylenen Melamî ve Hint-İran kültürlerinin etkisinden hareketle, Cemaleddin Savi'yi ilk Kalender olarak kabul

204 Nihat Azamat, "Kalenderiyye" DİA, C. 24, s. 253; Franz Babinger, "Kalenderiye", İA, C. 6, s. 128.

205 Önemli insanların mezarları için yapılan tümölüs. Bkz. A. L. Dallapiccola, "Stupa", EB, ss. 803-808.

206 Ocak, *Kalenderiler*, s. 6; Tahsin Yazıcı, "Kalandariyya", EI, V. 4, s. 473; Babinger, s. 128.

207 Köprülü, *Anadoluda...*, s. 118.

208 Ocak, *Kalenderiler*, s. 7-8. Arberry, Şakik'in hikayesini, Ebu Nuaym'dan naklen şöyle anlatır: "Şakik, ticaret amacıyla Türk topraklarına gider. Burada başını kazıtmış ve kızıl elbiseler giymiş kişiler ile karşılaşır. Onlar ile girdiği küçük bir tartışmadan sonra zahitliğe geçer." Bkz. Arberry, s. 33-34.

209 Hatib-i Farisi, *Manakib-i Camal Al-Din-i Savi*, Haz. Tahsin Yazıcı, TTK Yay., Ankara 1999; Tahsin Yazıcı, "Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser Manakib-i Camal Al-Din-i Savi", Necati Lugal Armağanı, TTK Yay., Ankara 1968.

etmek pek mümkün görülmemektedir. Ayrıca Savi'den önce yaşayan ve Kalender sıfatını kullanan kişilerin mevcudiyeti de onun ilk Kalender olarak kabul edilmesini güçleştirir. Cemaleddin Savi, Kalenderîliğin kurucusu olmaktan ziyade onu sistemleştiren bir lider olarak görülebilir. İlk Kalenderîleri ise Horasan ve Maverünnehir'deki Melamî şeyhleri arasında aramak mümkündür. Bu şeyhlerin müritleri arasından, isimleri o zamanlar Kalender olmasa da, ilk Kalenderî sufilerin belirmeye başladıkları varsayılabilir.²¹⁰ Nitekim Tahsin Yazıcı da Savi'yi, Kalenderliğin kurucusu olarak değil Kalenderîliğin Cavlaki kolunun kurucusu olarak kabul eder.²¹¹

Menakıb-ı Cemaleddin Savi'den başka XVI. yüzyılda şair Vahidi tarafından yazılan *Menakıb-ı Hoca Cihan ve Netice-i Can* adlı Türkçe eser de Kalenderîlerden bahseden önemli kaynaklardandır. Mesnevi türündeki eserin ilk bölümü Kalenderîlere ayrılmıştır.²¹²

Kalenderler hakkında bilgi veren önemli kaynaklardan birisi de 1284/85'te Muhammed bin Mahmud el-Hatib tarafından telif edilen *Fustatu'l-adele fi kava'id is-Saltana* adlı eserdir. Eserin yazılış amacı Ehl-i Sünnet dışındaki dini zümrelere ve onların din ve dünya için teşkil ettiği tehlikelere karşı dikkat çekmektir.²¹³ Eserde Cavlaki adıyla anılan Kalenderler haram, günah bilmeyen, dilencilikle geçinen, halka yük olan, saçları-sakalları tıraşlı ve uyuşturucu madde kullanan kişiler olarak tasvir edilir.²¹⁴

Kalenderîler hakkında daha olumlu şeyler söyleyen Sühreverdi, Melamîler ile Kalenderleri birbirinden ayırır. Ona göre Melamîlerle Kalenderler arasında şu farklar vardır; *Melamî, ibadetleri gizlemek için çalışır, Kalender ise adetleri tabrip etmek için uğraşır, Melamî bütün iyilik ve hayır kapılarını çalar, onlarda fazilet görür, ancak amellerini ve hallerini saklar; görünüşünde, giyinişinde ve hareketlerinde kendisini*

210 Ocak, *Kalenderiler*, s. 12.

211 Tahsin Yazıcı, "Cemaleddin-i Savi", *DİA*, C. 7, s. 313.

212 Ahmet T. Karamustafa, "Menakıb-ı Hoca Cihan ve Netice-i Can", *DİA*, C. 29, s. 109. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yazıcı, *Cemaleddin-i Savi*, s. 9-10; Volkan Akça, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân*, CÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2008.

213 Osman Turan, "Selçuk Türkiyesi Din Tartihine Dair Bir Kaynak: Fustat ul-'adele fi kava'id is-Saltana", *Fuat Köprülü Armağanı*, DTCF Neş., İstanbul 1953, s. 537.

214 Turan, *Selçuk Türkiyesi*, s. 537-538.

sıradan insanların yerine koyar. Fark edilmemek için çaba gösterir. O, bununla beraber daha fazlasını ister, kulların Allah'a yaklaştıkları şeylerin hepsini elde etmek için gayret sarf eder. Kalender ise üstüne başına dikkat etmez, halinin bilinen ve bilinmeyen tarafı ile ilgilenmez, kalp temizliğinden başka tarafa dönmez, sermayesi budur.²¹⁵

1304-1369 tarihleri arasında yaşayan İbn Batuta da *Seyahatname*'sinde, Cemaleddin Savi'nin sakalsızlığının nedeninden ve onun göstermiş olduğu bir kerametten bahsederek o dönemdeki kalenderi portresi hakkında bilgi verir.²¹⁶

Karamustafa, Kalenderi dervişleri ve onların dervişlik ekolünü tanımlarken *sapkın dervişlik* ifadesini kullanır. Sapkın dervişlere örnek olarak XII. asrın ortalarında Gazne hükümdarı Mu'izzu'd-Devle Hüsrev Şah'ı ziyaret edip sadaka isteyen yalın ayaklı, kara bir keçi derisi örtünen, başına deriden, boynuzlarla süslü bir börk geçiren, elinde halka, delik aşık kemikleri ve küçük çanlarla bezeli bir değnek taşıyan bir derviş ve bundan yüz elli yıl sonra Anadolu ve İran'da, çevresinde zahitler toplayan Barak Baba'yı verir. Karamustafa, ortaya çıkan yeni zahitlik türünü önceki zahitlik hareketinden ayırır. Yeni zahitlik türünün belirleyici özellikleri olarak önceki züht hareketinin de bir özelliği olan dilencilik, gezgincilik, bekârlık, çilekeşlik ilkelerinin yüceltilmesi ve çıplaklık, uygunsuz giyinme, gövde ve yüzlerin bütün kullarının tıraş edilmesi, sanrı ve esriklik veren maddelerin kullanılması gibi kural dışı davranışları verir.²¹⁷ Kalenderi veya heterodoks dervişler için İbnü's-Serrac (ö. 1346) müvelleh dervişler tabirini kullanır. Müvelleh, aşk veya üzüntüden dolayı kendini kaybetmiş, çılgına dönmüş kişi olarak tanımlanabilir. Serrac, bu derviş tipinin özellikle XIII. yüzyıl civarında Anadolu ve Şam dolaylarında görüldüğünden bahseder.²¹⁸

215 Sühreverdi, s. 91.

216 İbn Batuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi* (Tufetü'n-Nuzzar fi Garaibü'l Emsar ve'l Acaibü'l Esfar), Haz. Ali Murat Güven, Yeni Şafak Yay., İstanbul, Tarihsiz, s. 42-43.

217 Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kurlantınamaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları* (1200-1550), YKY Yay., İstanbul 2012, s. 11.

218 Eyüp Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında* (İbnü's-Serrac'ın Gözünden Müvelleh Dervişler), Kitap Yay., İstanbul 2013, s. 69; müvelleh kelimesinde kendini kaybetme, mecnunluk hali onların deliye yakın bir ruh halinde oldukları şeklinde yorumlanır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Michael W. Dols, *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*, Çev. Didem Gamze Dinç, Pinhan Yay., İstanbul 2013, ss. 474-514.

1.2.2.3 Yesevîlik

Yesevîlik, Türk tasavvufunun en önemli kollarından biridir; hatta bazı araştırmacılar tarafından Yesevîlik, bir tasavvuf kolu olmaktan ziyade Asya ve Anadolu'daki tasavvuf hareketlerini besleyen bir kaynak olarak değerlendirilir. Yesevîliğin temelleri XI. yüzyılda yaşayan Ahmed Yesevî tarafından atılır. Ahmed Yesevî'nin, Sultan lakabına nisbetle tarikata *Sultaniyye*, *cebrî zikir* yapımları sebebiyle *Cebriyye* ve mensuplarından çoğunun Türk olması sebebiyle *Silsile-i Meşayib-i Türk* de denir.²¹⁹

Ahmed Yesevî'nin önemli bir şahsiyet olmasından dolayı gerçek hayatının yanında bir de menkıbevi hayat hikâyesi vardır. Bazen menkıbevi ve gerçek hayat hikâyesi birbirine karışır. Genel kabul gören görüşe göre Ahmed Yesevî, XI. yüzyılın ikinci yarısında Batı Türkistan'ın bugünkü Çimkent şehrinin yakınlarında yer alan Sayram kasabasında doğar. Burası Türklerin ve İranlıların birlikte yaşadığı bir şehirdir. Yedi yaşında babasını kaybettikten sonra ablasıyla beraber Yesi şehrine gelir.²²⁰ Onun yetişmesi de bu safhadan sonra başlar. Ahmed Yesevî'nin yetişmesinde başlıca iki kişiden bahsedilir. Bunlar Arslan Bab ya da Arslan Baba (ö. 1166) ve Yusuf Hemedani (ö. 1140)'dir. Ahmet Yaşar Ocak, Arslan Baba'nın, yaşadığı muhit ve aldığı Baba unvanından yola çıkarak onun bir Kalenderi-Melamî şeyhi olduğu görüşündedir.²²¹ Yesevî'nin Yusuf Hemedani ile görüşmesi ise Buhara'ya gelmesiyle olur. Yusuf Hemedani dini emirlere bağlı, sahv ve temkini esas alan, kerameti ve keramet göstermeyi hoş görmeyen, sekr ve vecdin tesiriyle söylenmiş ölçüsüz söz ve davranışları doğru bulmayan bir tasavvuf anlayışına sahiptir.²²²

Ahmed Yesevî'nin fikirleri çevresinde oluşan Yesevîlik, kendisinden sonra gelen halifeleri tarafından Asya ve Anadolu'ya yayılır.²²³

219 Necdet Tosun, "Yeseviyye", DİA, C. 43, s. 487; Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevi", DİA, C. 2, s. 159-161.

220 Mehmed Fuad Köprülü, "Ahmed Yesevi", İA, C. 1., s. 210.

221 Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 37; Arslan Baba için ayrıca bkz. Hamid Algar, "Arslan Baba", DİA, C. 3, s. 400; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ Yay., Ankara 2003.

222 Necdet Tosun, "Yusuf el-Hemedani", DİA, C. 44, s. 13.

223 Karamustafa, Anadolu'ya gelen Yesevi dervişleri konusuna da şüpheyle yaklaşır. Ona göre Anadolu'ya, Hacı Bektaş hariç, gelen dervişlere dair sağlam kanıtlar yoktur. Bkz. Karamustafa, *Yesevîlik, Melametilik...*, s. 72.

Ahmed Yesevî'nin en meşhur halifeleri Mansur Ata, Said Ata, Sufi Muhammed Danişmend ve Hakim Ata'dır.²²⁴ Ahmet Yaşar Ocak, Ahmet Yesevî'yi Türk halk Müslümanlığının ilk öncüsü sayar ve onun tarihi misyonunu, İslam'ı, İran *sufiliğinin* süzgecinden geçirerek, Orta Asya'daki Budist, Şamanist ve Maniheist mistik kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk boylarının anlayabileceği ve hazmedebileceği popüler ve basitleştirilmiş bir hale getirebilmiş olması şeklinde özetler.²²⁵ Yine Ocak'a göre, Ahmed Yesevî'nin tasavvuf sistemi, Türk boylarının yapısına uygun olarak eski kabilevi geleneksel inanç ve adetlerin, yeni İslami kalıplar içinde yaşatıldığı heterodoks bir karakter gösterir. Başka bir deyişle, Melameti-Kalenderi sufiliğinin etkilerini taşıyan bir İslam yorumunun temel özellikleriyle, İslam öncesi Budist-Şamanist-Maniheist kültürün bir karışımını yansıtır.²²⁶ Dolayısıyla Ahmet Yesevî'nin tasavvufi fikirlerinde bir yandan dini ibadet ve uygulamalara önem verildiği görülürken, bir yandan da Horasan Melamiliğinin, Allah'ın azabından ve gazabından korkmaya dayalı zühdi tasavvufun ötesinde ilahi aşk ve cezbenin de önem kazandığı, bu sebeple de geniş bir hoşgörü ve insan sevgisine ağırlık veren, her türlü benlik duygusunu kınayan bir tasavvuf algısının olduğu söylenebilir.²²⁷

Ahmed Yesevî'nin en önemli eseri onun şiirlerinin toplandığı *Divan-ı Hikmet*'tir Eserin en erken tarihli yazma nüshası XVI. veya XVII. asra aittir.²²⁸ Arada geçen süre içinde aynı isimde şiirler yazarların

224 Tosun, *Yeseviyye*, s. 487;

225 Ocak, *Türk Sufiliğine...*, s. 32. Ahmet Karamustafa, Devin De Weese'nin, *The Yasavi Sufi Tradition* adlı eserinden yola çıkarak Yesevilik hakkında bilinen bazı şeylerin yanlış olduğunu belirtir. O, Yesevilğe dair bulunan yeni belgelerden hareketle Ahmed Yesevî'nin doğum yerinin ve vefat tarihinin tam olarak bilinemeyeceğini söyler. Ayrıca Yesevî'nin Yusuf Hemedani'nin halifesi olduğuna dair bilgilerin de yanlış olduğunu belirtir. Ona göre Yesevî'nin ilişki içinde bulunduğu şahıs Şafi alim ve sufi Yusuf Hemedani değil, aynı adı taşıyan Harezmi Hanefi fakih Yusuf Sekkaki veya başka bir şeyhtir. Bkz. Karamustafa, *Yesevilik, Melametilik...*, s. 70 vd.

226 Ocak, *Türk Sufiliğine...*, s. 35-36.

227 Ocak, *Türk Sufiliğine...*, s. 33. Karamustafa, Yesevî'nin kendisine böyle bir misyon yüklemeyeceği görüşündedir. Karamustafa, *Yesevilik, Melametilik...*, s. 72; Thierry Zarcone, Yesevilik metinlerine sonradan Horasan ve Bağdat tasavvufuna ait bazı ibareler eklenmiş olsa da aslında Yesevilğin bu ekollerden beslenmediğini savunur. Bkz. Thierry Zarcone, "Yasawiyya", EI, Vol. II, s. 295.

228 Kemal Eraslan, "Divan-ı Hikmet", DİA, C. 9, s. 429.

da şiirlerini hikmetlere dâhil etmesi, *Divan-ı Hikmet*'teki tüm şiirlerin Yesevî'ye ait olduğuna dair kesin bir yargıya varılmasını engeller.²²⁹ Ahmed Yesevî'nin diğer bir önemli eseri de *Fakrname*'dir. Eseri neşreden Kemal Eraslan'a göre *Fakrname* müstakil bir eser olmaktan ziyade *Divan-ı Hikmet*'in başında bulunan mensur bir mukaddimesidir. Eserde şeriata, tarikata, marifete ve hakikate dair makamlar verilir. Ardından da fakirliğin on makamı, on nuru, on yolu, on orunu, fakrın altı adabı, sekiz makamı ve yedi mertebesi verilir. Eserde, makamların sadece isimleri verilir, haklarında başka bir şey söylenmez.

Yesevî, Türk-İslam kültürünün gelişmesinde ve Türkler arasında var olan “halk zahitliği” şeklindeki dini hayatın sistemleşmiş bir Türk tasavvufu modeline dönüşmesinde etkili olur. Ahmed Yesevî'den başka Buhara ve Semerkant'ta yetişen başka halk dervişleri de gerek kasabalarda, gerekse göçebe halkın yaşadığı bozkırlarda dolaşarak, *babalar ve atalar kültü* diye ifade edilebilecek dini anlayışları, İslamiyet ile birlikte öğrendikleriyle karıştırarak yaymaya ve halka anlatmaya çabalar.²³⁰

1.2.3. Anadolu'da Tasavvuf

Tasavvuf, ortaya çıkışından yaklaşık dört asır sonra Anadolu'ya girmeye başlar. Anadolu'da gelişme gösteren tasavvuf hareketi tek bir hareketin devamı olmayıp genel olarak Arap, Fars gibi kaynaklardan da beslenen geniş bir alanı kapsar. Bu da ülkenin yeni beliren tasavvuf haritasının sürekli yeniden çizilmesine sebep olur.²³¹ Bununla birlikte Anadolu tasavvufuna kaynaklık eden ve ona şekil veren asıl geleneğin Horasan ekolü olduğu kabul edilir.²³² Özellikle Asya'dan Anadolu'ya göçler bu kültürün taşınmasında önemli bir unsur olarak görülür. Göçlerin başında Anadolu'nun fethinden sonraki göç dalgası ve Moğol istilasının yarattığı göç dalgası gelir. XII. yüzyıl içinde Anadolu'ya yoğun sufi göçleri görülür. Ancak göçler organize ve kitlesel olmaktan ziyade bireysel düzeyde yapılan göçlerdir. Moğol istilasının ortaya çıkardığı

229 Hoca Ahmed Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, TDV Yay., Ankara 2010, s. 27.

230. Özcan, *İlk Müslüman...*, s. 901.

231 Karamustafa, *Yesevilik, Melametilik...*, s. 85.

232 Köprülü, *Anadoluda...*, s. 26-27.

göç dalgası ise diğerlerine göre daha geniş boyutta ve kitlesel bir harekettir.²³³ XII. asırda başlayan göç dalgası sonraki asırlarda da devam eder. XIII. yüzyılda da savaşların getirdiği olumsuzluklar, savaş için halktan vergi toplanması, kıtlık ve bunun sonucunda fiyatların artması ve diğer başka sebeplerden dolayı göçler sürer.²³⁴

Horasan, göçün kaynağı olan bölgelerden biri konumundadır. Göç ve seyahatler, Horasan tasavvuf anlayışının İslam dünyasının diğer bölgelerine hızla yayılması ve diğer tasavvufi ekollerle etkileşime girmesine yol açar. Moğol istilası ve sonrasında Anadolu'ya gelen dervişler arasında büyük çoğunluğunu heterodoks dervişlerin oluşturduğu kabul edilir.²³⁵ Heterodoks dervişler arasında eski Bak-sı-Kamları İslami bir şekil altında yaşatmaya devam eden Türkmen Babaları, Kalenderiler, Melamîler sayılabilir. Yesevîlerin de göçler ile Anadolu'ya geldiği kabul edilir.²³⁶ Ancak, Moğol istilasının sebep olduğu göç dalgasıyla gelen dervişlerin sadece Horasan'dan geldiğini söylemek de hatalı olur. 1258'de Irak ve Suriye'nin istila edilmesiyle buralardan da dervişler Anadolu'ya gelir. Rifai, Kadiri, Vefai dervişleri buralardan gelen gruplar arasında gösterilebilir.²³⁷

Aşıkpaşazade Tarihi'nde Anadolu'ya gelen dört grup insandan bahsedilir. Bunlar; *Gaziyan-ı Rum* (Anadolu Gazileri), *Abiyan-ı Rum* (Anadolu Ahileri), *Abdalan-ı Rum* (Anadolu Abdalları) ve *Bacıyan-ı*

233 Öztürk, *Velilik ile...*, s. 69.

234 Öztürk, *Velilik ile...*, s. 53-54.

235 Köprülü, *Anadoluda...*, s. 30-32; Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı (Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü)*, Dergah Yay., İstanbul 2009, s. 62, 64.

236 Köprülü, *Anadoluda...*, s. 28-29; Daha önce de belirtildiği gibi Karamustafa, Anadolu'ya yapılan Yesevi göçleri konusundaki fikirlere katılmaz ve yapıldığı söylenen göçlere dair bir belgenin olmadığını söyler. Bkz. Karamustafa, *Yesevîlik, Melametilik...*, s. 72; Ahmet Yaşar Ocak da konuya farklı bir açıdan yaklaşarak Anadolu tasavvufunu yorumlamada Horasan'dan yapılan göçlerin tek başına açıklamaya yetmediği görüşündedir. Ona göre mevcut dönemde tasavvufi yapı ve düşünce oldukça karmaşıktır. Bu sebeple de tek bir kökenle izah edilemez. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Selçukluları Devrinde Şehirli Tasavvufi Düşünce Yahut Mevlana'yı Yetiştiren Ortam", *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri (Selçuklu Dönemi Makaleler Araştırmalar)*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014, s. 217.

237 Ocak, *Ortaçağlar...*, s. 217; Anadolu'da kurulan tarikatlar için ayrıca bkz. Mustafa Kara, "Tasavvuf Kültürünün Anadolu'ya Girişi", *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergah Yay., İstanbul 2010, ss. 13-43.

Rum (Anadolu Bacıları)'dur.²³⁸ Dört gruptan Abdalan-ı Rum, Horasan Erenleri adıyla da bilinen Anadolu'nun heterodoks dervişleridir.²³⁹ Köprülü ve Ocak'a göre Rum Abdalları ayrı bir tarikat değil, birbirine yakın tarikatlardan müteşekkil daha geniş bir zümredir. Aynı şekilde XIV. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Bektaşilik de bu zümreleri kapsayan bir mahiyet gösterir.²⁴⁰ Ömer Lütfi Barkan, Anadolu'da belirli bir görev çerçevesinde hareket eden ve Rum Abdalları olarak bilinen dervişlerin, Kalenderi dervişlerinden ayrı tutulması gerektiğini belirtir.²⁴¹

İslam ülkelerindeki tarikatların, gaza ve irşat faaliyetlerine uygun bir zemin sunan Anadolu'ya gönderdikleri halifelerin yaptığı akınlar da Anadolu tasavvufunun gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Tarikat şeyhinin işaret ettiği yere yerleşen halifeler, kısa sürede bir zaviye kurarak müritler edinir ve yeni halifeler aracılığıyla tarikatın kök salmasını ve yayılmasını sağlar. Gelen ilk tarikat temsilcileri arasında savaşçı özelliklere sahip olanların yoğun bir kitle oluşturduğu söylenebilir.²⁴² Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş döneminde de uçlara, mücahit-derviş kılığında çeşitli inançlara mensup, gazaya gelen kişilerden de bahsedilir. Köprülü, derviş gruplarının zahiren gaza amacıyla geldiklerini, asıl amaçlarının ise geçim kaynağı bulmak olduğunu belirtir. Derviş gruplarının bir kısmı, köylere ve göçebeler arasına gelerek heterodoks İslam propagandası yapan gruplardır. Şehirlere gelenler ise Sünni tarikatlara mensup kişilerdir.²⁴³

Karamustafa, Anadolu'daki tasavvufi hareketlerin kurumsallaşma sürecinin merkezine *tarikatlama* ve *evliya kültürünü* koyar ve dönemin belirgin özelliğinin, tarikatlaşma öncesi dönemlere has özellikler

238 AşıkPaşazade, *Osmanoğullarının Tarihi*, Haz. Kemal Yavuz-Yekta Saraç, K Kitaplığı Yay., İstanbul 2003, s. 298; Aşıkpaşaoğlu *Tarihi*, Haz. H. Nihal Atsız, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1970, s. 195.

239 Köprülü, *Anadoluda...*, s. 114.

240 Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, Kitap Yay., İstanbul 2014, s. 21.

241 Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi*, S. 2 (1942), s. 284.

242 Ay, *Anadolu'da...*, s. 18.

243 Mehmed Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Haz. Orhan Köprülü, Akçağ Yay., Ankara 2013, s. 102.

olan *akışkanlık* ve *dağınıklık* olduğunu, en güçlü silsileleşme ve evli-yalaşma durumlarında bile (örneğin Mevlevilik) tam anlamıyla ta-rikatlaşmadan söz etmenin doğru olmayacağını söyler.²⁴⁴ Ocak ise konuyu sadece tasavvuf ile sınırlandırmayarak ona daha geniş bir perspektif ile yaklaşır. Ocak'a göre Anadolu'da XII. asırda oluşma-ya başlayan Müslüman Türk kültürünün ana kaynağı Orta Asya ve Orta Doğu kökenlidir ve geniş çapta sufiliğin etkisini taşır. Buna delil olarak da günümüzde de devam eden halk Müslümanlığının evliya kültü merkezli olduğunu söyler.²⁴⁵ Ocak, konuyu daha da geniş tuta-rak Türk-İslam kültürüne taşır.

Necmeddin Kübra'nın (ö. 1221) yapmış olduğu tasnif Anado-lu'daki tasavvuf akımları hakkında yapılmış en erken tasniflerdendir. Necmeddin Kübra, tasavvufi akımları başlıca üç ana akım etrafın-da toplar. Kübra'nın tasnifi daha önce verilen Melamîlik tasniflerine benzer. Kübra'nın tasnifinde ilk yol, dini hükümlere ve ibadetlere ri-ayet etmenin önem kazandığı *tarik-i ahyar*'dır. Kübra'ya göre ahyar yoluyla amacına ulaşanların sayısı azdır. İkinci yol, *tarik-i ebrar* (iyilik yapanlar) denen yoldur. Bu yolun mensupları; ahlakı değiştirmek, nefsi öldürmek, kalbi saflaştırmak, ruhu arıtmak için mücahede ve riyazetler yapan kişilerdir. Kübra'ya göre ebrar yoluyla vuslata eren-ler ilkinden daha fazla olsa da nadirdir. Kübra, üçüncü ve son yolu, Allah'a doğru seyr edenlerin ve uçanların yolu olarak tanımlar ve onu şuttar olarak tanımlar. Şuttar yolunda aşk ve cezbe ön plandadır. Vuslata ulaşanların en çok şuttar yoluyla olduğu söylenir. Bu yolun, Peygamber'in, Ölmeden önce ölünüz sözünde işaret edilen, irade-ye bağlı bir ölüm üzerine kurulduğu söylenir.²⁴⁶ Buna benzer başka bir tasnif de seyr ü süluk metodu üzerinden yapılır. Buna göre saliki, benliğe yönelten ve nefis mücadelesine sokan birinci yol, enfüsi yol, saliki dünyadaki varlıklara yönelterek eşyanın sırrını ve güzelliklerini buldurmaya amaçlayan yol da afaki yol olarak tanımlanır.²⁴⁷

244 Karamustafa, *Yesevilik, Melametilik...*, s.83, 85.

245 Ocak, *Türk Sufiliğine...*, s. 25.

246 Necmeddin Kübra, *Tasavvufta On Esas (Usulü'l-Aşere Şerhleri)*, Haz. Süleyman Gökbulut, İnsan Yay., İstanbul 2010, s. 53-54.

247 Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-din Hamid El-Kirmani ve Menakıbnamesi*, Kardelen Yay., İstanbul Tarihsiz, s. 41-42.

Ahyar ve ebrar yolunun ilkinde zahiri ibadetler ağırlık kazanırken; ebrar yolunu benimseyenler sıkı bir riyazet ve nefis mücahadesini ve mücahede için sıklıkla başvurdıkları halvet ve uzleti tercih ederler. Bahsedilen iki yol genellikle ikisini de birlikte içeren *esma yolu* kapsamında değerlendirilir.²⁴⁸ Horasan mektebine mensup tarikatların ise şuttar olarak adlandırılan aşk ve cezbe yolunu benimsediği kabul edilir.²⁴⁹ Cezbeye bağlı görüşü savunanlar, esma yolunun benimsediği halvet, riyazet ve zikir gibi metotları reddeden; zahiri ibadetlere çok fazla önem vermeyen; tasavvuf erbabına dair her türlü özel giyim tarzını bir çeşit riya sayan; Allah'a ulaşmanın riyazet ve nefis mücahadesiyle değil, aşk ve cezbeyle olacağını savunanların yani *aşk ve cezbe*yi esas alanların yoludur.²⁵⁰

Anadolu'daki derviş zümreleri hakkında yapılan tasnifin, ortodoks ve heterodoks ayrımıyla da büyük oranda örtüştüğü söylenebilir. Ortodoks-heterodoks ayrımında esas ölçüt, kaynağını kurumsal ve kitabi İslam'dan alan geleneğe göre dervişlerin aldığı konumdur. Ehl-i Sünnet olarak adlandırılan gelenekte yer alanlar için ortodoks tabiri, kurumsal/yerleşik geleneğe alternatif bir modelle karşılık veren zümreler için de heterodoks tabiri kullanılır.²⁵¹

Heterodoks İslam, kent merkezlerinin resmi dini yanında kırlarda, dağlarda, bozkırlarda daha yeni yerleşik hayata geçmiş; fakat göçebelik alışkanlıklarını henüz koruyan topluluklar arasında bulunan örf dışı bir Halk İslam'ı olarak tanımlanabilir.²⁵² Bu da göstermektedir ki Anadolu'da İslam ve buna bağlı olarak tasavvuf, bir yandan Sünni çizgide ilerlerken bir yandan da ana akımın dışında heterodoks çizgide ilerler. Ancak daha önce de belirtildiği gibi tasavvufun ilk kurumsallaşma sürecinde dağınıklık ve akışkanlık söz konusu olduğundan birbirinden kesin çizgiler ile ayrılmış bir tasnif yapmak pek mümkün değildir.

248 Ay, Anadolu'da..., s. 27.

249 Ay, Anadolu'da..., s. 28.

250 Öztürk, Velilik ile..., s. 64. Anadoludaki tasavvuf grupları için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu'da İslam", Ortaçağlar..., ss. 139-194.

251 Ay, Anadolu'da..., s. 28.

252 Irene Melikoff, Uyur İdik Uyardılar, Çev. Turan Alptekin, Demos Yay, İstanbul 2011, s. 99.

Anadolu tasavvufunda önemli bir yer işgal eden grup, Türkmen babaları denilen ve eski Türk inancının bazı inanç ve uygulamalarını İslami bir form altında yaşatmaya devam eden dervişlerdir.²⁵³ Türkmen babaları Anadolu'da müvelleh (veya heterodoks) sufilik akımının esas taşıyıcısı olurlar.²⁵⁴ Bozkırlarda göçebe, yarı göçebe bir hayat süren Türkmenler ile birlikte bulunan ve eski kam-ozanlara benzeyen babalar, medrese kökenli fakihlerin öğrettiklerinden daha basit ve sade bir İslamiyet anlayışı yayar ve Anadolu'nun şartlarına uygun bir halk tasavvufunu da oluştururlar. Oluşan tasavvuf inancı sade ve hurafelere yatkın bir sufiliktir.²⁵⁵ Bu akıma mensup dervişlerin veya babaların Horasan kökenli olmaları sebebiyle bunlara Horasan Erenleri, Horasan Dervişleri gibi isimler de verilir. Yine genel kabul gören görüşe göre Horasan'da ortaya çıkan Melamîlik bu akımın besleyici kaynaklarından biridir.²⁵⁶ Daha önce belirtildiği üzere Anadolu tasavvufunda, Melamîlik asıl kaynak olarak kabul edilmese de Anadolu'da yaşayan sufilerin eserlerinde Melamîliğin izlerini görmek mümkündür. Örneğin, Anadolu tasavvufunun önemli simaları arasında

253 Barkan, s. 284. Genelde Türkmen babalarının çoğunun Yesevi dervişi olduğu kabul edilse de Karamustafa, verilen bilginin yanlış olduğunu, herhangi bir kanıtın olmadığını savunur. Ona göre XIII. ve XIV. yüzyıllarda Yesevi silsilesinin varlığından söz etmek bile kuşkuludur. Ahmed Yesevi ile bir bağı olduğuna kesin gözüyle bakabileceğimiz tek Anadolu velisi Hacı Bektaş'ın da Yesevi'nin müridi olmayıp yine de ondan etkilenmiş genç bir çağdaşı, hatta bir rakibi olduğunu düşünmek de mümkündür. Bu durumda Köprülü'den kaynaklanan, Yeseviliğin Anadolu tasavvufunun ya da halk İslam'ının gelişmesinde belirleyici bir rol oynadığı görüşü artık bütünüyle terkedilmelidir. Bkz. Karamustafa, *Yesevilik, Melametilik...*, s. 86; Ahmet Yaşar Ocak da Dede Garkın ve Emirci Sultan adlı iki dervişin hayatını anlattığı eserinde Karamustafa'nın görüşlerine karşı çıkarak mevcut dönemde Yesevi dervişlerinin Anadolu'da bulunduğunu söyler. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefaiye ve Yeseviye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan*, HBVAM Yay., Ankara 2011.

254 Öztürk, *Velilik ile...*, s. 72. Ayrıca bkz. Ahmet T. Karamustafa, "Early Sufism in Eastern Anatolia", *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, Ed. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Pub., London 1993, ss. 175-198.

255 Ocak, *Babailer*, s. 63-64. Anadolu'daki Kalenderi hareketi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Kalenderi Dervishes and Ottoman Administration from the Fourteenth to the Sixteenth Centuries", *Manifestation of Sainthood in Islam*, Ed. Grace Martin Smith, Associate Ed. Carl W. Ernst, The Isis Press, İstanbul 1993, ss. 239-255.

256 Anadolu'daki Melamilerin kaynağının Horasan olduğu genel kabul gören bir görüş olsa da MS 530 yıllarında Süryani Hristiyanları arasında var olan bir hikâyede Melamîliği andıran bazı unsurlar bulunur. Bkz. Theodor Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, Translate, John Sutherland Black, Adam and Charles Black Pub., London 1892, ss. 233-235; Öztürk, *Anadolu Erenlerinin...*, s. 48-50.

gösterilen Yunus Emre'nin bazı şiirlerinde Melamî düşünce tarzı göze çarpar. Bununla birlikte Yunus Emre'nin ve diğer bazılarının eserlerinde Melamî düşünceye dair izler görülse de bahsedilen parçalardan hareketle Melamî-Kalenderi çizginin Anadolu tasavvufunda tek belirleyici unsur olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Anadolu'da yetişen derviş tipinin eklektik bir yapıya sahip olduğu, bahsedilen dervişlerin bir yandan eski Türk dinine ait unsurları bünyesinde barındırırken bir yandan da Horasan'da ortaya çıkan Melamîliğin ve onun farklı bir formu olan Kalenderiliğin izlerini taşıdığını söylemek daha doğru olacaktır.

Anadolu tasavvufunda ismi anılan diğer bir grup da Kalenderilerdir. Anadolu'da Kalenderilerin görülmeye başladığı devir Anadolu Selçuklu devridir. Bu devirde, Anadolu'nun muhtelif yörelerinde köy köy, kasaba kasaba dolaşan, daha önce de belirtilen Kalenderî kostümlerini giyerek ve davranışlarını sergileyerek gezen ve kendilerine Cavlaki denilen Kalenderi dervişlerin izine rastlamak mümkündür. XIV. asırda ortaya çıkan Baraklı dervişler de Kalenderlerden çok farklı değildir. Şems-i Tebrizi'nin de Kalenderi (Cavlaki) olduğu söylenir. Kalenderîlerin Konya'da bir karargahları olduğu kaydedilen bilgiler arasındadır.²⁵⁷ Kalenderiliğin en önemli ismi Cemaleddin Savi'nin müritlerinden Ebu Bekr-i Niksari, Konya'ya yerleşmiştir.²⁵⁸

Anadolu sahasında kaleme alınan tarihi, tasavvufi ve edebi kaynaklardan hareketle Kalenderiliğin Anadolu'da XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra görülmeye başlandığı söylenebilir. Bunun sebebi, büyük ölçüde Moğol istilasının yol açtığı göçlerdir.²⁵⁹ Cemaleddin Savi'nin, Şam'da Kalenderiliği bir tarikat şeklinde teşkilatlamasından, yani 1220'li yıllardan sonra, Suriye üzerinden Anadolu'ya ilk Kalenderi göçlerinin olduğu, bunu Azerbaycan üzerinden gelenlerin takip

257 Mikail Bayram, *Selçuklular Zamanında Konya'da Dini ve Fikri Hareketler*, Nüve Kültür Merkezi Yay., İstanbul 2008, s. 95-96. Kalenderilerin Anadolu'daki dağılımları ile ilgili olarak ayrıca bkz. Sadullah Gülten, "Tahrir Defterlerine Göre Anadolu'da Kalenderiler ve Haydariler", *TAD*, C. 31, S. 52 (2012), ss. 35-54.

258 Yazıcı, *Cemaleddin Savi*, s. 313.

259 Ocak, *Kalenderiler*, s. 57.

ettiği söylenebilir.²⁶⁰ Anadolu, Moğol istilasından kaçan dervişler için adeta bir sığınma yeri olur. Göçler ile Anadolu'ya gelen Sufiler I. İzzeddin Keykavus ve I. Alaeddin Keykubad gibi sultanlar tarafından iyi karşılanır ve onların iskân faaliyetleri desteklenir.²⁶¹ Ayrıca Selçuklular devrinde şeyhlere maaş verildiği de bilinmektedir. Buna göre Necmeddin adlı, züht ve takvasıyla meşhur bir kişi uzlet köşesine çekildiği, ibadet, talim ve fetva ile uğraştığı için onun sıkıntıya uğramadan ibadet ve duaya devam edebilmesi için kendisine maaş bağlanır.²⁶²

Ocak, bahsedilen dönemdeki Kalenderîliği ikiye ayırır. Bunlardan birincisine popüler Kalenderîlik, ikincisine de yüksek zümre Kalenderîliği ismini verir. Yüksek zümre Kalenderîliğini, coşkun bir vahdet-i vücud görüşüne dayanan ince ve estetik bir tasavvuf felsefesi şeklinde tarif eder. Anadolu'ya İran ve Irak üzerinden gelen Şems-i Tebrizi (ö. 1247), Evhadüddin-i Kirmanî (ö. 1238) ve Fahreddin-i İraki (ö. 1238)'yi bu grubun temsilcileri olarak gösterir.²⁶³

Anadolu'ya gelen seyyahların yazdığı eserler Anadolu'nun tasavvufi durumu hakkında bilgi veren önemli kaynaklardır. XV. asırda Anadolu'ya gelen seyyahlar Menavino ve Clavijo, seyahatnamelerinde ayrıntılı denebilecek bir kalenteri portresi çizerler. Onların kalenteri portreleri Kalenderîler hakkında daha önce söylenenlerden farklı değildir.²⁶⁴

260 Ocak, *Kalenderiler*, s. 58.

261 Öztürk, *Velilik ile...*, s. 59.

262 Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, TTK Yay., Ankara 1958, s. 58-59.

263 Ocak, *Kalenderiler*, s. 70. Benzer görüşler Köprülü tarafından da daha önce dile getirilmiştir. Köprülü de Kalenderîliğin Ebu Said Ebu'l Hayr, Şeyhülislam Ahmed el-Cami en-Namiki, Şeyh Bahaddin Zekeriya Multani, Fahreddin İraki, *Kalendername* müellifi Seyid Hüseyin gibi sufilerin elinde felsefi bir hale geldiğinden, bunların dışında oldukça kalabalık kitleler halinde kendilerine has bayraklar ve dönbeleklerle şehirden şehre dolaşan Kalenteri dervişleri arasında büsbütün başka bir şekil aldığından bahseder. Bkz. Köprülü, *Anadoluda...*, s. 32-33; Mikail Bayram, Şeyh Evhadüddin Kirmanî'yi Kalenteri değil aşırı bir Melami olarak gösterir. Bkz. Bayram, Şeyh Evhadü'd-din..., s. 7.

264 Ruy Gonzales de Clavijo, *Anadolu Orta Asya ve Timur*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Sadeleştiren, Kamil Doruk, Ses Yay., İstanbul 1993, s. 88. Giovan Antonio Menavino, *Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Harun Mutluay, Dergah Yay., İstanbul 2011, s. 51-55.

Seyyahlardan başka Osmanlı dönemindeki tezkire yazarlarından bazıları da birtakım şairler hakkında bilgi verirken, onların Kalender-meşreb olduklarından bahseder. Örneğin Latifi, Tezkire'sinde şair Temennayî'den bahsederken onun hakkında, *Allah müstabakını versin* şeklinde bir girizgâh yapar ve ardından özetle şunları söyler;

Kayseri yakındalarından, zındıklar zümresinden ve mülhidler fırkasından bir Kalenderi idi. İnsan, ot gibi biter ve ot gibi yiter diyen inkârcılardan biriydi. İlm-i hurufa (Hurufiliğe) ve mezheb-i tenasuba ve hulule ait kitaplar biriktirip yanına birçok zındık ve mülhid toplamıştı. Allah korusun o doğru yoldan ayrılmış grup, geniş mezheb olup bütün haramları helal ya da mubah bilirdi. Sultan Bayezid devrinde bu muhalif grubun kimini kılıç suyu ile boğdular kimini de red ateşiyle yakdılar.²⁶⁵

Latifi'nin söyledikleri Kalenderilere karşı takınılan olumsuz tavırın bir yansımasıdır. Kalenderiler hem Anadolu'da hem de İran coğrafyasındaki tasavvufçular tarafından çok olumlu karşılanmazlar. Onların dini hükümleri yerine getirmek bir yana haram olan şeyleri helal görmeleri en çok eleştirilen konulardır. Latifi'nin eleştirilerinde dikkat edilecek bir başka nokta da Kalenderilerin Fazlullah Hurufi'nin şiirini okumalarıdır. Bu da göstermektedir ki Latifi zamanında Kalenderilik, Hurufilik ile karışmış veya ondan beslenmektedir.

Karamustafa, bugüne kadar kabul edilen genel görüşe karşı çıkarak Melamîliğin ve Kalenderiliğin Anadolu'daki tasavvufi akımların oluşmasında ana akımlar olduğu görüşünü kabul etmez.²⁶⁶ O, Kalenderiliğin Anadolu'da varlığını uzun süre sürdürdüğünü kabul etmekle birlikte, Anadolu tasavvufunun oluşmasında ayrıcalıklı bir önemi olmadığı görüşündedir. Ona göre, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması, tasavvufun kurumsallaşmasıyla aynı zamana denk

265 Latifi, Tezkiretü'ş-Şuara ve Tabsiratü'n-Nuzama, Haz. Rıdvan Canım, AKMB Yay. Ankara 2000, s. 200-202; Latifi Tezkiresi, Haz. Mustafa İsen, Akçağ Yay., Ankara 1999, s. 446-448. Gelibolulu Mustafa Ali de Kühü'l-Ahbar adlı eserinin tezkire kısmında Temennayî'nin Kalenderi olduğunu söyler ancak olumlu ya da olumsuz herhangi bir yorum getirmez. Bkz. Mustafa İsen, Kühü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı, AKMB Yay., Ankara 1994, s. 154.

266 Karamustafa, Yesevîlik, Melametilik..., s. 86.

gelmiş, kurumsallaşmaya bağlı olarak yeni tasavvuf kurumları olan tarikatlar ve evliya inançları/kültleri Anadolu'da oluşmaya başladıkça onlarla birlikte yeni zahitlik akımları da boy göstermiştir. Anadolu'da tasavvufun şekillenmesi sürecinde Kalenderîlik ve Haydarîliğin Anadolu'daki rollerini ikinci düzeyde görmek gerekir. Birincil düzeyde tarikatlar ve evliya inancaları vardır. Haydarîlik, Camilik, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinden önceki Bektaşîlik, XV yüzyılın ortalarıyla XVI. yüzyıl ortaları arasında çok belirgin olan Rum Abdalları bu zincirin Anadolu'daki diğer halkalarındandır.²⁶⁷

1.2.4. Tasavvufun Temel Öğretisi

Tasavvuf ile ilgili eserlerde tasavvuf öğretisi ile kastedilen şeyin genellikle *vahdet-i vücud* öğretisi olduğu kabul edilir. Ancak vahdet inancı, tasavvufun ortaya çıkışından uzun bir süre sonra oluşturulmuş bir öğretilerdir. Bundan başka *fena* da yine bir öğreti olarak kabul edilir. Çalışmada da genel olarak vahdet-i vücud yerine fena kavramı üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte öğreti ister vahdet ister fena olsun ikisi de tek başına yeterli kavramlar değildir. Her iki kavram da belirli aşamalar geçildikten sonra ulaşılabilecek bir sonuçtur. Gerek vahdet gerekse vahdet için geçerli olabilecek ve öğretilerin kendi içindeki manevi yolculuklarını da karşılayabilecek bir kavramdan bahsetmek mümkündür. Bu kavram, *seyr ü süluk* veya *süluk* olarak bilinir. Süluk kelimesi sözlüklerde *yola girmek*, *yolda yürümek*; *bir şeyin başka bir şeyin içine nüfuz etmesi*, *katılmak*, *intikal etmek* şeklinde geçer. Tasavvufta, *insanı yaratıcıya ulaştıran tavır, amel, ibadet, fiil, hareket ve davranış tarzları* manasında kullanılır.²⁶⁸ Süluk, pek çok mistik inançta bulunan, yanıltıcı benliğin ötesinde kutsal varlıkla bir olmayı karşılayan seyahat arketipinin İslam'daki karşılığı olarak da değerlendirilebilir.²⁶⁹ Buradan yola çıkarak sülukun kendine has bazı gereklilikleri olan ve kişinin bireysel tecrübesiyle yaşayabileceği manevi bir yolculuk olduğu söylenebilir.

Tasavvuf yoluna girmek, yani süluk yapmak isteyen *talip*, yolun başlangıcında olana *mübtedi*, mesafe kat edene *salik*, yolun sonuna

267 Karamustafa, *Yesevilik, Melametilik...*, s. 81, 86.

268 Süleyman Uludağ, "Süluk", *DİA*, C. 38, s. 127.

269 L. Lewisohn, "Suluk", *El*, Vol. 9, s. 862.

ulaşana *müntehi* denir.²⁷⁰ Süluk yoluyla hedefe varmanın pek çok gereklilikleri ve aşamaları vardır. Aşamalar tövbe ile başlar ve fena veya tevhit ile son bulur. İkisi arasında pek çok basamak bulunur. Basamaklar başlıca *hal* ve *makam* olmak üzere ikiye ayrılır. Hal ve makamlar tasavvuf yoluna girmiş müritler için geçerlidir. Mürit olmak için de bir tarikata girip şeyhe bağlanmak gerekir.

Tasavvuftaki *makamlar* ve *haller*, ulaşılacak istenen sonucun aşamaları olarak değerlendirilebilir. Tasavvuf terminolojisinde müridin içinde bulunduğu durumu ifade eden çok sayıda hal ve makam bulunur. İki kavram birbirinden temel bir farkla ayrılır. Makam, müridin çalışmakla elde edebileceği bir seviyeye işaret ederken, hal ise Allah tarafından müride verilmiş bir lütuf olarak görülür. Makam ile hali birbirinden ayıran başka bir tasnif de geçicilik-kalıcılık esasına göre yapılır. Buna göre makamlar kalıcı, haller ise geçicidir. Tasnife göre bazı durumlarda hallerin zamanla makama dönüşmesi mümkündür. Örneğin tövbe hissi geçici olursa hal, tekrarlanarak devamlılık kazanması durumunda makam olur. Sabır, tevekkül, rıza ve züht gibi makamlar için de aynı durum söz konusudur.²⁷¹ Dolayısıyla hal ve makam arasında bir geçişkenliğin olduğunu söylemek mümkündür.

Makam ve hal arasındaki ayrım özellikle Kuşeyrî, Serrac gibi yazarlarda görülse de her mutasavvıfın bu ayrıma gitmediğini belirtmek gerekir. Kelabazi'nin *Taarruf*unda böyle bir ayrım yoktur. Onda sadece makamlar ve kavramlar anlatılır. Horasan ekolünün önemli temsilcilerinden Sülemî de hal ve makam ayrımı yapmaz. O, halleri makamların içinde değerlendirir. Sülemî'ye göre tasavvufun üç makamı vardır. Bunlar; *adab*, *ahlak* ve *abval* (*haller*)'dir. Tasnifte hal, makamın içinde değerlendirilse de diğer sufilerin yaptığı tanıma uygun olarak hal, Allah tarafından verilen bir durum olarak değerlendirilir.²⁷²

270 Uludağ, "Süluk", s. 127.

271 Mehmet Demirci, "Hal", DİA, C. 15, s. 217.

272 Sülemî, s. 21. Eserin başka bir yerinde Sülemî, tasavvufun gerekleri dörttür diyerek bunları da adab, ahlak, mücahedeler ve haller olarak açıklar. Aynı yerde Sülemî, zühd, takva, tevekkül gibi makamları haller içinde değerlendirir. Bkz. Sülemî, s. III.

Sözlükte; *ayaküstü durulacak yer, ikametgâh, mertebe, mevki* gibi anlamlara gelen makam kelimesi tasavvuf terimi olarak *ahlâk ilkeleriyle sülukun mertebelerini, velilerin kabirlerini veya sembolik türbelerini* ifade eder. Makam kavramı, süluk ve mücahede kavramlarına bağlı olarak ortaya çıkar. Yolculuk ve mücadelede kat edilen aşamalar haller ve makamlar olarak tasnif edilir. Makamların bir sıralamasının olduğu söylenebilir. Sıralama tövbe ile başlar, tevhitle sona erer.²⁷³ İkisi arasındaki makamlar birbirinin devamı olarak görülebilir; ancak bu durum çok net olmadığından makamlar hem birbirinin devamı hem de iç içe geçmiş bir şekilde kabul edilebilir.

Tasavvuf klasiklerinde makam ve hal kavramları iç içe geçmiş şekilde verilir. Bu karşılığı gidermek adına makam ve halleri; davranışa, bilgiye ve esrimeye yönelik makamlar/haller şeklinde bir tasnife tabi tutmak mümkündür. Yapılacak böyle bir tasnifte makam ve hal ayrımı çok fazla göz önünde bulundurulmamla beraber bilgi ve esrimeye yönelik makam ve hallerinin çoğunun hal kavramı içinde olduğu görülmektedir.

Davranışa yönelik makamlara; tövbe, züht, vera, fakr, mücahede, halvet-uzlet gibi makamlar örnek gösterilebilir. Bahsedilen makamlar genel olarak dünyayı terk etmeye, ondan yüz çevirmeye vurgu yapan ve kişinin zaruri ihtiyaçlarını giderecek kadar dünya ile ilgilenmesini şart koşan makamlardır. Dünya hayatına dalmış kişilerin tövbe eylemi ile başlayan süreçleri gittikçe dünyadan uzaklaşmak şeklinde ilerler.

Züht kavramından tam olarak ne anlaşılması gerektiği sufilerce tartışılmış bir konudur. Bazılarına göre züht, halktan tamamen kopup münzevi bir hayat sürmektir. Bazı sufilerce ise zühdün gerçek çerçevesi halk arasında Hak ile birlikte olmaya gayret göstermek şeklinde çizilir. Zahitliğin bu şekilde anlaşılması *Halvet der-encümen* (halk arasında halvet) olarak bilinir. Bu tip bir hayat, zahitliği insanlardan uzaklaşmakta görmez. Aksine bu hayat halkın içinde yaşanmalıdır. Diğer türlü bir züht hayatı kolaycılık olarak kabul edilir; çünkü bu

273 Süleyman Uludağ, "Makam", DİA, C. 27, s. 409.

tip kişiler münzevi, halktan ayrı bir hayat sürerler. Zor olan ise halkın içinde, sosyal hayata karışıp mal-mülk hırsı taşımamaktır. Türk tasavvuf edebiyatının ilk eserlerinden olan Kutadgu Bilig'teki zahitlik bu tip bir hayatı kapsar. Eserde, halktan ayrı bir zahitliğin peşinde olan Ogdırmış'a karşılık karşısındakilerin onu halk içinde yaşamaya davet etmesi bu anlayışın bir göstergesidir.²⁷⁴ Vera ise züht hayatının biraz daha ileri bir aşamasına işaret eder. Fakr ise terk anlayışının adeta zirve noktası olarak kabul edilebilir. Mücahede makamı, züht veya fakr hayatı yaşayan kişilerin uygulamaya çalıştıkları nefis mücadelesi için kullanılır. Dünyaya karşı olumsuz bir tavır takınan kişilerin tekrar dünya hayatına dönmek için mücahede konusunda dikkatli olmaları gerekir.

Esrimeye yönelik makam ve hallerden bazılarını da sekr, vecd, vücud şeklinde göstermek mümkündür. esrimeye yönelik haller kişinin kendini kaybetmesini, çevresinde olup bitenlerden habersiz olmasını vurgular. Bu yhale giren kişiler için dış dünya ve onun içinde olup bitenler bir anlam ifade etmez. Tasavvufta kişilerin kendini kaybetmelerini karşılayan makamlar olduğu gibi sahv, humüd gibi manevi sarhoşluktan sonraki ayılmayı ve tekrar dünyaya dönmeyi işaret eden haller de bulunur.

Tasavvuftak makam ve hallerin belki de en çok dikkat çekeni, bilgiye yönelik makam ve hallerdir. Firaset, yakın, marifet, muhadara, mükāşefe, müşahade gibi makam ve halleri yaşayan kişiler, diğer insanların ulaşamayacağı bilgilere ulaşırlar. Sufilere göre mistik bir tecrübe ile ulaşılan marifet bilgisi akılla ulaşılan bilgiden daha üstündür.²⁷⁵ Marifet hakkında yapılan yorumlar keşif, ilham gibi diğer kavramlar ile birleşerek tasavvufun kendi bilgi teorisini oluşturmaya yol açar. Tasavvufa ait bu bilgi teorisi kesin bilgiye götürme açısından eksik veya hatalı olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte İbn Sina, Farabi gibi filozofların keşfe dayalı bilgiyi kabul ettiklerini de söylemek gerekir. Farabi, bir insanın bazen *Faal Akıl*'dan bazı şeyleri alabileceğini, bazen de onun mizacının ve tahayyül kuvvetinin bozulabileceğini

274 Şeker, *Türk Düşünce Tarihi...*, s. 103-104.

275 Süleyman Uludağ, "Marifet", *DİA*, C. 28, s. 54.

(vecd) söyledikten sonra abdalları, delileri ve benzerlerini bu tür insanlar olarak gösterir.²⁷⁶ İbn Sina da *El-İşarat*'ında ariflerin makamlarından bahsederken onların bu tür bilgilere ulaşabileceğinden bahseder. Aynı eserde Sina, kerametın de mümkün olabileceği üzerinde durur.²⁷⁷ Maturidi ise bu tür bir bilgi edinmenin imkânsızlığını vurgular.²⁷⁸ Bu da göstermektedir ki keşif, ilham gibi bilgi edinme yolları sufiler tarafından uygulanan bir yol olarak bazı filozoflar tarafından karşı çıkılmayan birer metodoloji olarak kabul edilirler.

Tasavvufi epistemolojideki bilgi türünde aklın devre dışı bırakılması, bilginin edinilme sürecini de etkiler. Bu aşamada tasavvuf düşüncesi, İslami terminolojideki vahiy kavramından faydalanır. Gerek dış dünya gerekse manevi (gayb) alandaki bilgi, tasavvufta keşf veya ilham ile sağlanır. Bu kavramlar İslam'daki vahiy anlayışının bir yansımasıdır. Peygamberlikteki seçilmişlik ve bu seçilmişliğin bir göstergesi olan vahiy, tasavvufta da yine seçilmiş kişiler olduğuna inanılan evliyaların ilham alması şeklinde ortaya çıkar.

Firaset genel olarak, *insanların, diğer varlık ve olayların iç yüzünü keşfetme, gelecek hakkında doğru tahminlerde bulunma melekesi* anlamında kullanılır. Sûfîler bu terimi ilham anlamında kullanır ve bazı hallerde onu gaybı bilmenin bir aracı olarak görürler.²⁷⁹ Kuşeyrî, Risale'sinde firaset, kalpte parıldayan nurun ışığı, kalbe yerleşmiş bir marifet olarak tanımlanır. Bu ışık ve marifet vasıtasıyla insanların içinde gizli bulunan sırlar firaset sahibinin kalbine akar.²⁸⁰

Yakin makamı da firaset ile hemen hemen aynıdır. Yakin kelime anlamı olarak *doğruluğundan şüphe duyulmayan, duruma uygun bilgi, sabit ve kesin inanış, şüphe ve tereddüitten sonra ulaşılan kesinlik* gibi anlamlara gelir.²⁸¹ Tasavvufta da bu anlamıyla kullanılarak kalpte ortaya

276 Farabi, *İdeal Devlet* (El-Medinetü'l-Fazıla), Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 2004, s. 87.

277 İbn Sina, *El İşarat ve't-Tenbihat* (İşaretler ve Tenbihler), Çev., Ali Durusoy, ekrem Demirli, TYEKB Yay., İstanbul 2014, s. 642-721.

278 Hanifi Özcan, *Maturidî'de Bilgi Problemi*, MÜİFV Yay., İstanbul 1998, s.162-167.

279 Süleyman Uludağ, "Firaset", DİA, C. 13, s. 116.

280 Sülemî, s. 263. Firaset için ayrıca bkz. Kelabazi, s. 216; Serrac Tusi, s. 261.

281 Osman Demir, "Yakin", DİA, C. 43, s. 271.

çıkan ve şüphe ihtimali bulunmayan bilgi, kalp gözü, müşahade olarak görülür.²⁸²

Marifet makamının, firaset ve yakın ile benzer anlamlara sahip olduğu söylenebilir. Sufiler bu makama diğerlerine oranla daha çok önem verir. Bu makamda kişi; *Allah, O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri hakkında* manevi bir tecrübe ile bilgi sahibi olur.²⁸³ Marifetin bilgi teorisini, doğrudan Allah ile ilgili olduğundan kendi içinde bir problemi de barındırır. Allah, bilginin nesnesi olamayacağı için marifet ile elde edilen bilginin niteliği de akıl ile elde edilen bilgiden farklı olacaktır. Bu sebeple marifet ilmi, Hakk'ı tanımak ve hakikati tanımak şeklinde ikiye ayrılır. Hak ile ilgili olan marifet, Allah'ın birliğini kabul etmektir. Hakikatle ilgili olan marifet; arifin, *Allah'ın birliğine ulaşmanın yolu yoktur* diye inanmasıdır.²⁸⁴ Allah'ın bizzat kendisi akıl yoluyla kavranmaya kapalı olduğundan onun hakkında edinilecek bilgi de aslında tam anlamıyla bir bilgi olmayacaktır. Bu sebeple marifet Allah'ın sıfatlarının, isimlerinin keşif yoluyla tasdik edilmesidir. Cüneyd, "*Marifet nedir*", sorusuna "*Allah uludur, azameti ihata olunamaz. Büyüktür, celali idrak edilemez, diyerek sırrın bu iki kanaat arasında gidip gelmesidir*"²⁸⁵ diyerek bilinmezliğe vurgu yapar.

Makam kavramı Yesevî, Hacı Bektaş gibi Türk sufiler tarafından da kullanılır. Ancak Türk tasavvufunda kullanılan makamlar klasik tasavvuf metinlerinde kullanılanlardan bazı farklılıklar gösterir; ayrıca makam ve hal gibi birbirinden ayrılma gibi bir durum da söz konusu değildir. Türk Tasavvuf anlayışında dört kapı kırk makam şeklinde tasnif edilen bir kurallar bütününden bahsetmek mümkündür. Dört kapı şeriat, tarikat, marifet ve hakikat şeklinde sıralanır. Her bir kapının da içinde on makam bulunur.²⁸⁶ Şeriat ile kastedilen

282 Sülemî, s. 263-266; Hücvirî, s. 439. Kelabazî, ss. 156-157.

283 Tecrübeyle dayalı bilginin diğerlerinden farkı için ayrıca bkz. Hücvirî, 439-440; Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yay., Ankara 2004.

284 Kelabazî, s. 196.

285 Kelabazî, s. 196.

286 Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat terimleri ve bunların birbirleriyle ilişkileri diğer başka sufiler tarafından da kullanılır. Örneğin Sülemî, şeriat ve hakikatin farkından bahsederken şeriati dinin görünen kısımları, kulluğun gereklilikleri olarak tanımlar. Hakikati ise ibadet edilenin yani Allah'ın müşahadesi olarak tanımlar (Bkz. Sülemî, s. 176); bu konuda

dinin zahiri boyutlarında yetkinleşmektir. Yesevî'nin *Fakrname'sinde* şeriata dair on makam 1) iman etmek, 2) namaz kılmak, 3) oruç tutmak, 4) zekat vermek, 5) hacca gitmek, 6) yumuşak konuşmak, 7) ilim öğrenmek, 8) sünnetleri yerine getirmek, 9) emr-i marufu yerine getirmek, 10) nehy-i münker kılmak şeklindedir.²⁸⁷ Hacı Bektaş'ın *Makalat'ında* şeriata dair on makam, Yesevî'ninkiyle büyük oranda paralellik göstererek 1) iman getirmek, 2) ilim öğrenmek, 3) zekât vermek, oruç tutmak, gücü yetince hacca gitmek ve yine (Allah yolunda) savaşmak, cünüplükten temizlenmek 4) helal kazanmak ve faizi haram bilmek, 5) nikah yapmak, 6) hayız ve nifas halinde cinsel ilişkiyi haram bilmek, 7) sünnet-i cemaat 8) şefkat, 9) temiz giymek ve temiz yemek, 10) iyiliği emretmek ve yaramaz işlerden sakınmak şeklinde sıralanır.²⁸⁸

Dört makamın ilki olan şeriati her mümin için geçerli olan dini kurallar bütünü olarak görmek mümkündür. İkinci makam olan tarikat ise tasavvuf yoluna girmiş müritler için geçerli olan kurallardır. Bunlar da Yesevîlik'te, 1) tövbe etmek, 2) pire el vermek, 3) hayf, 4) reca, 5) vird-i evkatı yerine getirmek, 6) pirin hizmetinde olmak, 7) pirin izni ile konuşmak, 8) nasihat dinlemek, 9) tecrit olmak, 10) tefrit olmak şeklinde sıralanır.²⁸⁹ Bektaşilikte ise tarikata ait on bir makam 1) tövbe etmek, 2) mürit olmak, 3) saçları tıraş etmek ve tarikata uygun elbise giymek, 4) cihad aşkıyla yanmak, 5) hizmet eylemek, 6) korku, 7) ümitle yaşamak, 8) hırka, zenbil, makas, seccade, tesbih taşımak; her şeyden ibret alıp hidayet üzere yaşamak, 9) nasihat sabibi ve muhabbet sabibi olmak, 10) aşk, şevk, fakirlik, 11) can şeklinde sıralanır.²⁹⁰

Marifet, Sülemî tarafından diğer makamları kapsayıcı bir makam olarak değerlendirilir. Ona göre sufi, çeşitli makamları aştıktan sonra onda marifet makamının halleri görülmeye başlanır. Sülemî,

Hücviri de aynı görüştedir (Bkz. Hücviri, s. 440). Türk tasavvufunun bu sufilerden farkı, şariat, tarikat gibi kavramları kapsayıcı bir makam olarak kabul etmesi ve bunların da altına kapı ya da menzil denilen makamları koymalarıdır.

287 Eraslan, s. 77; Abdurrahman Güzel, *Ahmed Yesevî'nin Fakrnamesi Üzerine Bir İnceleme*, Öncü Kitap, Ankara 2008, s. 295.

288 Hacı Bektaş, *Makalat*, s. 72-75; Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş'ın *Fakrnamelerindeki benzerlikler için bkz. Güzel, ss. 279-285.*

289 Eraslan, *Yesevî'nin Fakrnamesi*, s. 77.

290 Hacı Bektaş, *Makalat*, s. 77-78.

marifeti, *kulun içinde bulunduğu bütün makamlardan ve hallerden faniz olması* şeklinde yorumlar. Tövbe, verâ, züht, havf gibi makamlar da marifetin alt makamlarıdır.²⁹¹ Yesevîlik, Bektaşilik gibi Horasan ekolünden geldiği söylenen tarikatlarda da marifetin kapsayıcı bir makam olarak kabul edildiği görülür. Marifet makamının kapıları Yesevîlik'te; 1) *Fena olmak*, 2) *dervişliği kabul etmek*, 3) *her işe tabammül etmek*, 4) *belâl ve güzel istekte bulunmak*, 5) *marifet kılmak*, 6) *şeriat ve tarikatı ayakta tutmak*, 7) *dünyayı terk etmek*, 8) *abireti seçmek*, 9) *vücut (varlık) makamını bilmek*, 10) *hakikat sırlarını bilmek* şeklinde sıralanır.²⁹² Bektaşilikte de; 1) *edep* 2) *korku*, 3) *aşırı istekleri sınırlamak*, 4) *sabır*, 5) *utanmak*, 6) *cömertlik*, 7) *ilim*, 8) *miskinlik*, 9) *marifet*, 10) *kendini bilmek* diye sıralanır.

Bektaşilik'te marifet, bir makam olmanın yanında manevi bilgi olarak da ele alınır.²⁹³ Buna göre derviş gönlünü, her türlü Tanrı bilgisini (marifet-i Hak) görür duruma getirmeli; gözlerini ilahi bilgiyi görmek (müşahede) için açmalı, her zaman müşahede halinde olmalı, müşahedenin ne olduğunu bilmelidir.²⁹⁴ Burada bilme anlamında kullanıldığı için başka bir bilme türü olan müşahede kavramıyla birlikte kullanılır. Müşahede klasik tasavvuf metinlerindeki hallerden birisidir ve burada olduğu gibi ilahi bilgiye veya keşif bilgisine gönderme yapar. Marifet makamının bu şekilde müşahede ile birlikte alınması müşahede halinin gerekliliklerinden olan fena (benliği yok etme) ve beka kavramlarının da işlenmesini sağlar. Makalat-ı Gaybiyye'ye göre marifette vuslatın sonu, fenadan sonra bekada hakikat olmaktır.²⁹⁵

Makalat-ı Gaybiyye'de marifetin bilgiye yönelik bir makam olduğu bir metafor ile anlatılır. Bu metafora göre gönül büyük bir şehirdir ve bu şehirde; biri akıl, diğeri İblis olmak üzere iki sultan yaşar. Akıl, tahtına oturmuştur ve anlama/anlayış, onun yardımcısıdır. Bu sultanın komutanları vardır. Bunların birincisi ilim, ikincisi perhiz

291 Sülemi, s. 117, 124.

292 Eraslan, *Yesevi'nin Fakrnamesi*, s. 77.

293 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 23.

294 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 10.

295 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 52.

(sakinme), üçüncüsü edep, dördüncüsü nezaket, beşincisi iyi ahlâktır. Bu beşi tamamlanınca Allah gönüle marifet verir ve marifet canın içine yerleşir. Can, marifetle hayat bulur ve onun sayesinde akıl ile anlaşır.²⁹⁶ Buradaki benzetmeye göre kişi bazı gereklilikleri yerine getirdiğinde ki bu gereklilikler marifet makamının kapılarıdır, marifet makamına yükselir. Makalat'ta da buna yakın bir metafor kullanılır. Bu eserde marifetin beş giysisinden bahsedilir. Bunlar; ilham, anlayış, aşk, şevk ve muhabbettir. Bunlarla gelen marifet cana değer ve böylece can dirilir. Bu sayede anlayış sahibi olur.²⁹⁷ Her iki metafor da aslolan marifetin işlevselliğidir. Marifetin gönüle yerleşmesiyle kişi, akıl ve anlayış sahibi olmaya başlar.

Marifetin bilgi terosinin akıl yoluyla ulaşılan bilgiden farklı olduğu Makalat'ta da üzerinde durulan bir konudur. Marifet, akıldan daha üstün gösterilir; hatta akıl aya, marifet de güneşe benzetilerek aklın marifet ile işe yaradığı söylenir.²⁹⁸ Yine aynı eserde, *arifler katında iman akıl üzeredir. Ancak marifet gönül üzeredir ve Tanrı'ya gönülden şehadet edip inanmazsa münaфіktır*²⁹⁹ denerek asıl imanın da marifet yoluyla olması gerektiği söylenir.

Hakikat makamının on kapısı Yesevîlikte; 1) *herkesin yolunun toprağı olmak (alçak gönüllük)*, 2) *iyiyi-kötüyü tanımak*, 3) *bir parça lokmaya el uzatmamak, belki aza kanaat etmek*, 4) *kendisini, lokmasını Hak yolunda sebil etmek*, 5) *kimseyi incitmemek*, 6) *fakirliği inkâr etmemek*, 7) *seyr ü süluk kılmak*, 8) *herkesten sırrını saklamak*, 9) *Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat makamlarını bilmek ve amel etmek*, 10) *vuslat (Tanrı'ya kavuşmak)* şeklinde sıralanır. Bektaşilikte ise bu on kapı; 1) *toprak olmak*, 2) *yetmiş iki milleti ayıplamamak*, 3) *elinden geleni men etmemek*, 4) *dünya içinde yaratılmış her şeye güven vermek*, 5) *mülkün mutlak sahibi Allah'ın huzurunda eğilip itibar bulmak*, 6) *sohbet ve hakiyat sırlarını söylemek*, 7) *manevi yolculuk (seyir)*, 8) *Sır*, 9) *Allah'a yakarış*, 10) *Hakk'ı halkta görme (müşahede)* ve Allah'a ulaşmak gibi bir sıra izler.

296 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 44-45.

297 Hacı Bektaş, *Makalat*, s. 86.

298 Hacı Bektaş, *Makalat*, s. 101.

299 Hacı Bektaş, *Makalat*, s. 68.

Yukarıda verilen dörtlü tasnif, İslam düşüncesi içinde yer alan *iman*, *islam* ve *ihsan* şeklinde bir formülleştirme için de gösterilebilir. Formüle göre *iman*, *inanmak*; *İslam*, *teslim olmak* anlamındadır. *İhsan* ise sufiler tarafından *tasavvuf* olarak yorumlanır ve ilk iki kavramdan daha ileri bir duruma işaret eder. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Şeriat, *iman* ve *islami* kapsar. Tarikat ise *ihsan* ile hemen hemen aynıdır. Hakikat, tarikatın varoluş sebebi ve temel amacıdır. Tarikat vasıtasıyla hakikate ulaşmak ancak bilgi ile olacağından burada devreye Marifet girer.³⁰⁰

Yunus Emre, şeriat ile hakikat arasındaki ilişkiyi deniz ve gemi örneği ile açıklar. “*Şeriat bir gemidir bakıyyat deryasıdır*”³⁰¹, “*Hakikat bir denizdir şeriattır gemisi*”³⁰² mısralarında da görüldüğü üzere Yunus’a göre asıl olan hakikattir. Şeriat, hakikat denizinin üzerinde yüzen bir gemidir. Yunus’a göre birçok kişi tarikat gemisinden atlayıp hakikat denizine dalmayı başaramamıştır.³⁰³ Yunus Emre, şeriat ve hakikatten bahsederken marifet ve tarikattan da bahseder. O, tarikatı “*Hak yolu, doğru yol*” olarak görür. Tasavvuftaki kullanım şeklinden biri olan topluluk anlamına da vurgu yaparak kafil, kervan, dost bahçesi gibi benzetmeler ile kullanır. Yunus, marifeti Allah’ın kula verdiği bir sofra olarak görür. Marifet, ancak erenler sofrasında elde edilebilecek bir makamdır.³⁰⁴

Yesevî ve Hacı Bektaş’ta verilen makamların çoğunu klasik tasavvuf metinlerinde bazen makam, bazen kavram bazen de bir öğüt olarak görmek mümkündür. Literatürde öğüt ya da kavram olarak geçen bazı hususlar Türk tasavvufunda sülukun bir gereği olarak verilerek kendine has bir yapı oluşturur. Türk tasavvufundaki yapıya benzer başka bir tasnif de Bayezid’te vardır. Bayezid’in tasnifi *altı onluk demet* şeklinde tanımlanır. Altı demetin ilk üçü; *beden üzerine farz, bedeni koruyan kale ve bedenin şerefi olarak verilen iyi davranışlar veya ahlaktır*. Bunların içinde; *farzları yerine getirmek, öfkeyi, kibri, azgınlığı,*

300 Frithjof Schuon, *İslam’ın Metafizik Boyutları*, Çev., Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 2010, s. 35-40.

301 Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre-Hayatı, Sanatı ve Bütün Şiirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2009, s. 173.

302 Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 176.

303 Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 176.

304 Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı-İnceleme*, H Yay., İstanbul 2008, ss. 390-393.

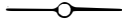
kırcılığa yol açan mücadeleyi terk etmek, nefis muhasebesi yapmak, bedeni dünya meşguliyetinden uzak tutmak, yumuşak huylu olmak, öfkesine hâkim olmak gibi davranışlar vardır. Diğer üç demet; bedeni tabrip eden, bedeni öldüren, bedeni adileştiren kötü davranış veya ahlaktır. Bunların içinde de nefse uymak, lüzumsuz işlerle uğraşmak, üstünlük kurmaya çalışmak, cehalet, bedeninin arzuları, baş olma tutkusu, hiddetlenmek, kızmak, kibirlenmek, cimrilik gibi davranışlar vardır.³⁰⁵

Türk tasavvufunun klasik tasavvuftan ayrıldığı noktayı hal ve makam gibi bir tasnifin olmaması şeklinde tespit etmek mümkündür. Buna göre Türk tasavvuf düşüncesi, klasik tasavvuftan faydalanmakla birlikte onda bulunan hal ve makam ayrımı gibi bir tasnife gitmez. Makam ve halleri kendi düşünce dünyası içinde eriterek kendi çizgisini oluşturur. Gerek klasik tasavvufta gerekse Türk tasavvuf düşüncesinde makamlar ve haller öğretinin bizzat kendisi olarak değerlendirilmez. Her ikisinde de makamlar, amaca ulaşmak için geçilecek basamaklardır. Amaç ise fena, vahdet-i vücut gibi terimler ile ifade edilen ve *hakikate ulaşmak* gibi üst başlıkta toplanabilecek bir ruh halidir.

Buraya kadar ele aldığımız konular, Budizm-tasavvuf karşılaştırmasını yapabilmemizi sağlayacak olan siyasi, sosyo-kültürel ve dini yapının ortaya konmasından ibarettir. Zengin ve iç içe geçmiş yapı, Budizm-tasavvuf etkileşimini anlamamıza katkı sağlaması açısından kısmen detaylı tutulmuştur. Burada anlatılanlar, bundan sonra anlatılacakların altyapısını oluşturduğu için göz ardı edilmeyecek unsurlar olduğunu düşünmekteyiz. Bundan sonraki bölümlerde ele alınan Budizm ve tasavvufa ait kavramların nasıl bir süreçle tezahür ettiğinin, bu altyapı içerisinde daha iyi görüleceği kanaatindeyiz.

305 Uludağ, Bayezid, s. 90-91.

— İKİNCİ BÖLÜM —



BUDİZM VE TASAVVUFTA ÖĞRETİLER



Hinduizm'in bazı inanç ve uygulamalarına karşı gelmesinden, bir bakıma ana akımdan sapmasından hareketle, Budizm'in ortaya çıkışını heteredoks olarak değerlendirmek mümkündür.¹ Budizm, bir inanç sistemine gösterilen tepkinin ürünü olduğu ve eskisinden etkilenmekle birlikte kendine has bir öğreti oluşturduğu için kendi öğretisini yüceltip eskisini kötüler ve yanlış bulur. Başka bir yoruma göre de Buda, aslında bozulmuş, özünden uzaklaşmış olan Hinduizm'i ihya etme peşindedir. Aslında onun karşı olduğu şey Hinduizm değil, onu yaşanmaz hale getiren ve özünden uzaklaştıran Brahmanlardır. Öğretinin ihyası ve bir anlamda yeniden inşası açısından konuya yaklaşıldığında, tasavvufta da benzer bir durumun olduğundan bahsetmek mümkündür. Tasavvufun oluşum dönemi olarak adlandırılan züht hareketi de bizzat İslam'ın kendisine olmasa bile, Müslümanların yaşayış tarzına karşı bir tepki olarak doğar.

Çalışmanın bu bölümünde, ortaya çıkışlarında paralellikler bulunan tasavvuf ve Budizm'in düşünce dünyası, öğretileri gibi konular ele alınacaktır. Karşılaştırma yapılırken Budist metinlerin orjinallerine sadık kalınmaya gayret edilmiştir. Tasavvuf kısmı ise hem klasik kaynaklardan hem de Türk tasavvuf düşüncesine ait kaynaklardan faydalanılarak incelenmiştir.

1 Hint dinleri için de Budizm'den başka Carvaka ve Cainizm de heterodoks olarak değerlendirilebilir. Bkz. Kadir, s. 45.

2.1. FELSEFE VE ÖĞRETİLER

Dünya üzerindeki dini öğretilerin büyük bir bölümünün, takipçilerini iki şey için hazırladıkları söylenebilir. Birincisi, dünya ve yaşanan hayat ile ilgilidir. Dinlerin çoğu, takipçilerini dünyada nasıl bir hayat yaşamaları gerektiği konusunda yönlendirir. Yönlendirme bireysel anlamda olabildiği gibi toplumsal ilişkiler alanında da olabilir. İkinci hazırlık da ölüm ile başlayan ve kişinin hayatta iken yaptıklarına bağlı olan, ölüm sonrası yaşama hazırlıktır. Yine dinlerin çoğunda ölüm, bir son olarak kabul edilmez, aksine ölüm sonrası hayatın başlangıcını oluşturur. Ölüm sonrası yaşamlarında mükâfat bekleyen kişiler dini öğretilerin dünya için getirdikleri kurallara uymakla yükümlüdür. Dolayısıyla ölüm ve ölüm sonrası hayat birbirinden bağımsız olarak ele alınmaz, aksine birbirinin tamamlayıcısı olarak görülür.

Çeşitli öğretilerin ölümden sonraki hayat ile ilgili teorileri değişiklik gösterse de dünyanın, ölüm sonrası için belirleyici olduğu ilkesi ortak bir nokta olarak görülebilir. Örneğin Budizm ve İslam'ın ölüm sonrası hayat anlayışları birbirinden oldukça farklıdır. Ortak noktaları ise ölüm sonrası yaşamın yaşanan hayata bağlı olmasıdır. Öğretinin kuralları gereğince hareket edenleri mutlu bir son, etmeyenleri ise kötü bir son beklediği inancı hem Budizm hem de İslami düşüncede mevcuttur.

Budist öğretinin ölüm sonrası hayat ile ilgili görüşü, kişiyi *samsara* denilen doğum-ölüm-yeniden doğum çarkından kurtarmaktır. Genel olarak Hint dinlerinin hemen hepsinde bulunan doğum-ölüm-yeniden doğum veya reenkarnasyon inancına göre kişinin mevcut hayatında yaptıkları, geçmiş hayatlarında yaptıklarının bir sonucudur. Gelecekte nasıl bir hayata sahip olacağı da yaşarken yaptıklarına göre şekillenecektir. Kişi, dünyadaki eylemlerinin sonucuna göre, bir sonraki hayatında daha iyi veya daha kötü bir hayat yaşar; hatta bir hayvan olarak da dünyaya gelebilir. İslam düşüncesinde *samsara* ve reenkarnasyon inancı yoktur; ancak ölüm sonrasında kişinin cennete veya cehenneme gitmesi yaşadığı hayata, aldığı kararlara göre şekillenir. Bununla birlikte Bektaşilik'teki bazı inanç ve uygulamalarda

Hint dinlerine benzer durumlar görmek de mümkündür. Örneğin Bektaşılık'teki *devir inancı*, reenkarnasyonu hatırlatan bir yapıya sahiptir.² Bunun dışında Hacı Bektaş'a dair anlatılan Hz. Ali'nin sırrı olması ve işaretlerini taşıması yine samsara inancını andırır.³ Budizm'deki reenkarnasyona çok benzeyen bir inanış bazı Bektaşî anlatılarında mevcuttur. Buna göre bir kişinin ruhunun, kişinin yaşamının benzediği bir hayvana geçeceğine inanılır. Bir adam canavarca yaşamışsa, onun ruhu bir canavarın bedenine geçer; hatta kişiler, yaşam sırasındaki alışkanlık ve ilgilerine bağlı olarak bir domuz, bir köpek, bir kaplan ya da diğer bir hayvan olabilir. Bazı seyyahların kayıtlarına göre Bektaşîler, daha önce Bektaşî iken böcek şekli almış olanların yollarından kaçmaları için ayakkabılarına çingirak takarlar.⁴ Bundan başka Bektaşîlerin, Hz. Hüseyin'in katilinin ruhunun bir yabani tavşana geçtiğine inandığı ve bu sebeple yabani tavşan avlamadıkları, yemedikleri ve ona dokunmadıkları da söylenir.⁵ Örnek gösterilen inanışların Bektaşîlerin tümü için geçerli olduğunu ileri sürmek de mümkün değildir.

Budist öğretisi kendisini *orta yol* olarak tanımlar. Buda'nın kendi öğretisine orta yol demesinin sebebi, Buda'nın hem zengin bir saray hayatı hem de katı bir riyazet hayatı sürmesi; ancak her ikisinde de aradığı hakikate ulaşamamasıdır. Bu sebeple zenginlik, mal biriktirme gibi şeyler ve katı riyazet hayatı Budizm tarafından çok hoş karşılanmaz. Budizm'e göre kişi, sekiz dilimli yolda belirtilen ilkeler doğrultusunda bir yaşam sürmelidir. İslam'da orta yola benzer bir ifade Kur'an'da geçen, ümmeten vasaten (orta bir ümmet) (Bakara/143) ibaresinde görülebilir.⁶ Bunun dışında İslam düşüncesinde kişileri

2 Devriyye için bkz. Mustafa Uzun, "Devriyye", DİA, C. 9, ss. 251-253.

3 Bkz., Ocak, *Alevi-Bektaşî...*, ss. 183-197; Irene Melikoff, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, Çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2010, ss. 53-55; Özcan Güngör, Erdal Aksoy, "Sosyolojik Açından Alevi/Bektaşîlerde Tenasüh İnancı", HBVD, S. 62 (2012), ss. 249-270.

4 Birge, s. 146-147.

5 H. N. Brailsford, *Macedonia: its Races and Their Future*, Methuen Pub., London 1906, s. 246.

6 Bu konuda yapılan çalışmalar için bkz. İmtiyaz Yusuf, "Dialogue Between Islam and Buddhism through Concept Ummatan Wasatan (The Middle Nation) and Majjhima Patipada (The Middle Way)", *Islamic Studies*, Vol. 48/3 (2009), ss. 367-394; Yaran, s. 256-257.

ibadetler konusunda aşırı davranmaktan alıkoyan, *dinde aşırı gitmek-ten sakının*; çünkü sizden öncekiler dinde aşırı gitmekle helâk oldu-⁷ lar gibi hadislerden bahsetmek de mümkündür. İslam düşüncesinin özünde çileci bir hayat tarzı olmadığından karşı çıkılan şey, ibadet-lerde aşırıya gitmektir. Katı riyazet hayatı ise tasavvufa ait söylem-lerde özellikle de fakrdan bahsedilen yerlerde, fakr uygulamasının abartılmaması gerektiğine dair uyarılarda bulunulur. Hacı Bektaş, *insanlara ihtiyaç duyacak kadar fakr u zaruret içinde olmak küfre yakındır*⁸ diyerek fakr uygulamasının kişiyi zor durumda bırakacak dereceye vardırılmaması gerektiğini söyler. Ayrıca Buda'nın aydınlanma yo-⁹ lunda bir fayda görmediği zenginlik de tasavvufta eleştirilere maruz kalır. Tasavvuf düşüncesindeki *fakr* ve *züht* de mal biriktirme ve zen-⁹ ginliği hoş görmeyen, bunlardan uzak duran bir hayatı vurgular.

Budizm, insanın hem dış dünya ve toplum ile ilişkisini düzenleyen hem de meditasyon ile manevi arınma amaçlayan bir öğreti olarak değerlendirilebilir. Budist öğretilerde *Darma* olarak adlandırılan kurallar topluluğu, içsel ve dışsal gelişimi amaçlar. Özellikle manevi gelişim, her şeyin üzerinde gösterilir. *Darma*, sadece Budizm değil neredeyse bütün Hint dinleri için önemli bir kavramdır. *Desteklemek, beslemek, bir arada tutmak* anlamlarındaki *dhr* kökünden türeyen *Darma*, Kavram olarak *din, şeriat, örf-adet, fazilet, görev-sorumluluk, hakikat, ilahi adalet, ken-dini Tanrı'ya adama, ahlak, bir şeyin doğası veya karakteri, uygunluk, kurban töreni, iyi arkadaş, fedakârlık, davranış ve tarz* gibi anlamlara gelir.⁹ Buda da kendi öğretisini kurarken aynı kavramı kullanır. Suttalarda pek çok yerde Buda'nın öğretisinden *Darma* diye bahsedilir.

Tasavvuf, İslamiyet'in içinde ortaya çıkan mistik bir öğretilerdir. İslam düşüncesinin içinde oluşan ve zamanla ayrı bir kol haline gelen tasavvuf, bazı taraflarıyla dini çizgiden ayrılarak kendine has bir yol çizer. Dini alanda ibadet, kulluk gibi eylemler neticesinde cennete girmek veya cehennemden kurtulmak amaçlanırken tasavvuf, bu

7 İmam Nesai, *es-Sünenü's-Kübra*, C. 4, Çev. Zekeriya Yıldız, Ocak Yay., İstanbul 2011, s. 251.

8 Hacı Bektaş, *Kitabü'l-Fevaid*, s. 159. Buna benzer bir ifade olan *Fakirlik küfre götürür*, hadis olarak kabul edilir. Dolayısıyla fakirliğin bu şekilde algılanması İslam düşüncesinin önceki dönemlerinde de mevcuttur.

9 Ali İhsan Yitik, "Hint Dinlerinde Dharma Kavramı", *Doğu Dinleri*, s. 229.

amaca da işaret etmekle beraber, onun ötesine geçer. Tasavvuf düşüncesinde tek amaç cennet değildir, yaratıcıyla kurulacak doğrudan bir ilişki söz konusudur. *Vahdet-i vücud, fenafillah, bekabillah* gibi Allah ile kurulacak ilişkiyi tanımlayan kavramların hepsi aynı şeyi ifade etmese de sonuç olarak doğrudan/dolaysız bir ilişki türünü temsil ettiği söylenebilir. Daha önce de belirtildiği gibi *seyr ü süluk* kavramını, kapsayıcı mahiyette bir öğreti olarak değerlendirmek mümkündür. Şunu da belirtmek gerekir ki tasavvufun amaçladığı fena veya vahdet-i vücud, kişinin hayat ile tüm ilişkisini keserek ulaşacağı bir hal değildir. Her ne kadar halvet ve riyazet, tasavvufta övülüyor olsa da toplumdan bağımsız bir hayat, herkes için mümkün olmadığından ve dervişlerin de halka karışma mecburiyetleri bulunduğundan tasavvufun toplumsal hayatı düzenleyen ilkeleri de bulunur. Özellikle Türk tasavvuf düşüncesinde bulunan *halvet der-encümen* (*halkın içinde halvet*) anlayışı bu ilkeleri gerekli kılar. Genel olarak sufi ahlakı veya sufi adabı, toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallar topluluğu olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla tasavvufu Budizm gibi kişinin hem toplumsal ilişkilerine hem de manevi gelişimine katkı sunmayı amaçlayan bir öğreti olarak kabul etmek mümkündür.

Budizm'de Darma'ya yapılan vurgu *Cakkavatti Sihana Sutta*'da Buda tarafından, *Başka kimseye bağlı olmadan kendinizin sığınağı, kendinizin adası olun. Başka hiçbir şeye tabi olmadan, adanız Darma, sığınağınız Darma olsun*¹⁰ sözleri ile ifade edilir. Buda'nın söylediklerine göre aydınlanma/kurtuluş/Nirvana yolunda en önemli şey öğretinin kendisidir ve her türlü soruya cevap verebilecek niteliktedir. Onun anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması için ayrıca başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Başka bir metinde, *Darma'ya göre eğitim göreceğiz, doğru biçimde uygulayacağız ve Darma gereğince hareket edeceğiz*¹¹ şeklinde geçen bir ifade Darma'ya yapılan vurguyu gösterir niteliktedir. *Kendinizin sığınağı olun, adanız darma olsun* gibi ifadeler takipçileri öğretinin sınırları içinde tutmayı hedefleyen ve Hinduzim'de var olan, öğretiyi ancak belirli kişilerin anlayabileceği inancını engellemeye yöneliktir. Bu sayede kişiler her türlü soruları için öğretinin kendisine yönelecektir.

¹⁰ Cakkavatti Sihana Sutta, s. 59.

¹¹ Maha Parinibbana Sutta, s. 48.

Buda'nın Darına ile ilgili ifadeleri, çeşitli soru ve sorunlarla karşılaşan kişilerin, Buda'nın öğretisinin yetersiz olduğunu düşünerek Hinduizm'e veya diğer inançlara başvurarak cevap bulma çabalarını önlemeye yönelik bir söylem olarak da görülebilir.

Budizm'de öğretiye yapılan vurgu, tasavvuf düşüncesinde değilse de İslam düşüncesinde görülür. *Allah'ın ipine sarılın* (Al-i İmran/103), *Allah'a vesile arayın* (Maide/35) ayetlerindeki *ip* ve *vesile*, Kur'an olarak kabul edilir. Ayetlerdeki ifadeler, kişilerin Allah'a ulaşmak veya kurtuluşlarını sağlamak için Kur'an'dan başka bir şeye müracat etmemelerini isteyen ayetlerdir. Kur'an dışında bir otorite kabul edilmemesi bir başka ayet ile daha desteklenir. *Biz kitaptā hiçbir şeyi eksik bırakmadık* (En'âm/38) ayetine göre kişilerin sorular veya karşılaştıkları problemler için herhangi bir çözüm/cevap bulamaması söz konusu değildir ve Kur'an dışında başka bir şeye/kişiyeye müracat etmeye gerek yoktur. Hz. Muhammed'in, *size bir şey bıraktım, eğer ona uyarsanız sapmazsınız. O da Allah'ın kitabıdır*¹² hadisi de yine öğretiye vurgu yapan, bunun dışında otorite kabul etmeyen bir anlayışı yansıtır. İslam düşüncesinde, Budizm'de olduğu gibi, kişileri diğer inançlara gitmekten alıkoymaya çalışan bir çabadan da bahsetmek mümkündür. Böyle bir çabanın en önemli göstergesi Hristiyanlık ve Yahudilik gibi İslam coğrafyasında mevcut olan dinlerin tahrif edilmiş, bozulmuş olduğuna dair söylemlerdir. Tahrife uğramış, bozulmuş dinlerin insanların sorularına cevap vermesi ve onları kurtuluşa ulaştırması imkânsız olacağından başvurulacak tek kaynak, bizzat Allah tarafından korunacağı garanti edilen Kur'an'dır. Dolayısıyla Budizm ve İslam öğretilerinden başka, din adamları gibi bir otorite kabul etmezken kendi öğretilerinden başka öğretileri de kabul etmeme noktasında buluşur.

Budizm'de öğreti dışında otorite kabul edilmemesi Buda için de geçerlidir. Örneğin *Mahali Sutta*'da, *"Tarikat üyelerinin, konsantrasyona ulaşması için Gotama'ya ihtiyaçları olup olmadığı"* sorulur. Gotama, soruya *"Hayır Mahali, yapılacak daha yüksek ve daha verimli şeyler vardır"*

12 Ebu Abdillâh Muhammed ibn İsmail el Buhari, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, Çev. Mehmet Sofuoğlu, C. 4, Ötüken Yay., İstanbul 2009, s. 1648.

diye cevap verir. Gotama'nın bundan kastı, üç zincirden (Benlik yanılgısı/bir ruhun varlığına inanma, şüphe, dinsel törenlerin etkisine inanmak), beş zincirden ve ölümcül selden/sarhoşluktan (Şehvet, varoluş arzusu, yanılgı, cehalet) kurtularak sekiz dilimli yolun uygulanması ve Nirvana'ya ulaşılmasıdır.¹³ Örnekte de görüldüğü gibi Buda, kurtuluş için kendisini veya bir başkasını değil öğretiyi işaret eder. Yani otorite kişide ya da herhangi bir kurumda değil öğretinin kendisindedir.

İslam düşüncesinde de benzer görüşlerin olduğunu da söylemek mümkündür. Her ne kadar bazı kişi ve gruplar tarafından günahsız ya da günah işlemesi imkân dışı olarak kabul edilse de veliler, şeyhler hatta peygamberlerin de günah işleme ve hata yapma ihtimalleri vardır. Yani kurtuluş hiç kimse için garantilenmiş değildir. Hz. Muhammed'in söylediği rivayet edilen, *"Kıyamet günü bana nasıl muamele edileceğini hiç bilmiyorum"*¹⁴ sözü ve kızı Fatma'ya söylediği rivayet edilen, *"Ey Muhammed'in kızı Fatıma! Malımdan dilediğin şeyi iste (vereyim, fakat) Allah'ın azabından hiçbir şeyi senden def edemem"*¹⁵ sözleri, kişilerin kurtuluş yolunda öğretinin önüne geçemeyeceğini, asıl başvurulması gereken kaynağın Kur'an olduğunu vurgulayan uyarı niteliğindeki ifadelerdir.

Budizm ve İslam düşüncesi arasındaki öğretinin merkeziliği konusundaki ortaklık tasavvuf düşüncesinde farklı bir boyuta taşınır. Tasavvuf düşüncesi, dini çizgiden kısmen farklı bir yorum geliştirirken öğretinin kendisiyle birlikte onu aktaracak olan şeyhe de vurgu yapar. Şeyhe yapılan vurgu neticesinde kişinin tek başına, bir şeyhe ihtiyaç duymaksızın hakikate ulaşmasının neredeyse imkânsız olduğu kabul edilir. Tasavvuf geleneğinde bir şeyhe bağlanma ile ilgili Bistami'nin, üstadı bulunmayanın imamı şeytandır sözü, tasavvufta öğretinin kendisi kadar, onu anlayan, uygulayan ve yorumlayan kişilere de merkezi bir konum verildiğini gösterir. Bu haliyle tasavvuf düşüncesinin Budizm'den kısmen ayrıldığı söylenebilir.

¹³ Mahali Sutta, s. 200.

¹⁴ Buhari, Sahih-i Buhari ve Tercemesi, C. 3, s. 1180.

¹⁵ Buhari, Sahih-i Buhari ve Tercemesi, C. 6, s. 2599.

Tasavvuf düşüncesinde, Kur'an'da geçen ve Kur'an'ın kendisini öne çıkaran *Allah'ın ipine sarılın, Allah'a vesile arayın* ayetlerindeki *ip* ve *vesilenin* şeyh olduğu ileri sürülerek şeyhlerin, velilerin otoritelerine meşru bir zemin oluşturulmaya çalışıldığı söylenebilir. Yani dini söylemdeki öğretinin kendisine yapılan vurgu, tasavvuf düşüncesinde kişiye aktarılır. Kişiye aktarılan konum da bir başka şekilde öğreti ile ilişkilendirilerek zemin sağlamlaştırılmaya çalışılır. İlişki çerçevesinde şeyhler, öğretinin kaynak kitabı olan Kur'an konusunda yetkin oldukları ve tasavvuf yolunu da iyi bildikleri için sıradan insanların ve yolun başındaki müritlerin aradıkları cevaplara sahip kişiler olarak resmedilir. Gerek dini gerekse tasavvufi alandaki soruların cevaplarının şeyhlerin zihninde hazır olarak bulunduğu görüşünden hareketle, öğretiye ait külliyat içinde boğulmak yerine şeyhe müracat etmek daha kolay ve makul olarak görülür.

2.1.1. Mutluluk

Dini öğretilerin kendilerini hem dünya hem de ölüm sonrası yaşam için bir başvuru kaynağı olarak takdim etmeleri ve bu uğurda bazı vaatlerde bulunmaları tüm dinler için geçerli bir olgudur. Eski öğretinin yetersiz, yanlış olduğunu söylemek, tek başına bir anlam ifade etmeyeceğinden yanlış olduğu ileri sürülen inanca bir alternatif de getirilir. Dolayısıyla hem Darma'nın hem İslam'ın kişilerin ve diğer öğretilerin üzerinde bir otorite olmasının kabul edilebilmesi için belirli, makul faydalar sağlaması gerekir. Bu hedefi, geniş manada, *mutluluk* olarak ele almak mümkündür. Hem dünyadaki saadet hem de ölüm sonrasındaki kurtuluş mutluluğun kapsamı içinde değerlendirilebilir. Mutluluğun geçici hazları amaçlayan bir hedonizm veya çeşitli yaşantıların yol açtığı neşelenme, sevinme gibi anlamlarda kullanılmadığını belirtmek gerekir. Felsefi anlamdaki mutluluk haz, neşe, keyif gibi anlamları da kapsamakla beraber *bütün özlemlere eksiksiz ve sürekli olarak ulaşılmaktan duyulan kıvanç durumu*¹⁶ olarak tanımlanabilir. Tanımda geçen *bütün özlemler, eksiksiz ve sürekli* kelimeleri anahtar ibarelerdir. İnsanların isteklerine ulaşmalarının yanında ulaşılan şeylerin süreklilik göstermesi de gerekir. Mutluluk tanımındaki

16 “Mutluluk”, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara 2011, s. 1716.

istekler, dönemlere ve coğrafyalara göre farklılık gösterebilmektedir. Ortaçağ düşüncesinde mutluluğun dini bir çerçeveye sahip olduğunu ve dünyadan ziyade ölüm sonrasında yaşanacağına inanılır.¹⁷ Aynı şekilde hem Budizm’de hem de İslam düşüncesi ve tasavvufta hakiki mutluluğun dünyada iken yaşanamayacağı, onun mevcut yaşamdaki eylemlere bağlı olarak ölüm sonrasında yaşanacağı kabul edilir.

Suttalarda, Darma’nın sağlayacağı mutluluk herhangi bir insan için değil Tanrı Sakka için bile geçerlidir. Bir anlamda onun meşruiyeti ve faydası tanrılar tarafından da onaylanmıştır. Ayrıca Darma’nın sağlayacağı mutluluk diğer fiziksel mutluluklardan daha üstündür. Örneğin Buda, Tanrı Sakka’ya daha önceki mutluluk ve neşe deneyimlerini hatırlayıp hatırlamadığını sorar. Sakka da ona şöyle der;

“Bir keresinde, devalar ve asurlar savaşıyordu. O savaşta devalar kazandı, asurlar kaybettiler. Savaşın galibi olarak kafamda şu düşünceler oluştu: Devaların kutsal yiyecekleri neyse ve asurların kutsal yiyecekleri neyse, şimdi devalar hepsinin keyfini yaşayacak. Ancak benim neşe ve mutluluğa ulaşmam şiddetin ve silahların alanında idi. Bunlar benim gözümü açmadı, hislerime kapılmamayı göstermedi, sakinliği ve kişisel uyanış yolunu da göstermedi. Ancak, Kutlu Kişi’nin¹⁸ Darma’sını dinleyerek mutluluğa ve neşeye ulaştığımda bu yol benim gözlerimi açtı, hislerime kapılmamayı gösterdi, bağlarımdan kurtulmayı, sakinliği ve kişisel uyanış yolunu gösterdi.”¹⁹

Burada, Sakka’nın bahsettiği mutluluk, kurtuluş ile birlikte gelen bir mutluluktur. Bir tanrı olarak, Sakka’nın kurtuluşa ihtiyacı olmadığı düşünülse de Sakka’nın söylemlerine bakıldığında *kışisel uyanış, bağlardan kurtulma* gibi ifadeler aydınlanmayla, kurtuluşla ilgili ifadelerdir. Metinde, mutluluğun kurtuluş ile olan ilişkisinden başka bir de mutluluğun sadece maddi getiriler ile sağlanamayacağı konusu işlenir. Yani zenginlik, refah gibi şeyler mutluluğun tek kaynağı değildir. Asıl mutluluk, Darma’dan ve Darma’ya uygun bir yaşamdan

17 Orhan Hançerlioğlu, “Mutluluk”, *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 4, s. 191.

18 Metinlerin çoğunda Buda’dan Kutlu Kişi (Blessed One) şeklinde bahsedilir. Çalışmanın ilerleyen yerlerinde de Kutlu Kişi ile Gotama Buda kastedilecektir.

19 *Sakkapanha Sutta*, s. 308.

geçmektedir. Tasavvuf düşüncesinde, mutluluk kavramı, İslam düşüncesinin getirmiş olduğu perspektife göre yorumlanır. İslam düşüncesine göre gerçek/hakiki mutluluğun dünyadan ziyade ahirette olduğu şeklinde bir inanıştan bahsetmek mümkündür.²⁰ Ölüm sonrası hayata yönelik mutluluk anlayışı Budizm'de olduğu gibi kurtuluş ile ilişkilidir. Dünyanın maddi zevkleri kişiye bir haz duygusu yaşatması mümkün olsa da gerçek anlamdaki mutluluk, öte dünya için bir amaç olarak sunulur. İslam düşüncesinde asıl mutluluk maddi dünyanın ve hazların ötesinde görülse de özellikle cennet tasvirlerine bakıldığında dünyadaki maddi hazlara benzeyen şeylerden bahsedildiği de görülür. Maddi hazların dışındaki mutluluk anlayışı da Kur'an'da acı, üzüntü gibi hislerin yaşanmaması yoluyla verilir.²¹ Yani asıl mutluluk maddi hazların ve dünyanın dışında yaşanacak olsa da yapılan benzetmeler dünya hayatına yöneliktir. Benzer şekilde maddi hazların dışındaki mutluluk anlayışı da dünyada yaşanan olumsuz duyguların yokluğu olarak gösterilir. İslam düşüncesinin mutluluğa getirdiği bu bakış açısı sufiler tarafından da kullanılır. Pek çok sufinin dünya hayatının geçiciliği, asıl olanın ahiret hayatı olduğu şeklindeki yorumları bulunur.

Budizm'de Darma'nın sağladığı mutluluk hali üç şekilde gerçekleşebilir. Budist metinler mutluluğun yaşandığı üç halden bahsederken mutluluktan uzak kişilerin öğretisi sayesinde kazandıkları mutluluk deneyimlerinden bahseder. Metinlerde verilen örneklerle göre Buda'nın öğretilerinden habersiz yaşayan kişiler, bastıramadıkları bazı eğilimlere sahiptir. Bu eğilimler, kişiyi hakikate ulaştırmaktan alıkoyan ya da kişinin hakikati görmesine engel olan şeyler olarak kabul edilir. Mutluluk ve kurtuluştan uzak kalmış kişiler Darma'yı duyarak mutluluğa ulaşır. Mutluluğu deneyimlemenin üç şekli *Jana Vasaba Sutta*'da şöyle dile getirilir; *ilkinde duyusal arzulara düşkün, kötü şartlarda yaşayan biri vardır. Bir vesileyle Darma'yı duyar. Buna dikkatini verir ve kuralları uygular. Böyle yaparak duyusal arzulara düşkünlükten, kötü şartlardan uzak yaşar. Bu ayrılığın sonucunda hoş bir*

20 Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz. Yay., İstanbul 2001.

21 Bircan, s. 45.

*duygu ortaya çıkar ve daha fazla mutluluğu deneyimler.*²² Duyusal arzulara düşkün kişiler, tasavvufi söylem ile *nefsine düşkün* kişiler olarak tanımlanabilir. Parçada geçen *kötü şartlarda yaşayan biri* ifadesi madde olarak yaşanan hayatın kötü bir durumda olmasından ziyade kurtuluş yolundan uzaklaşmış, nefesine uymuş kişilerin içinde bulunduğu durumu ifade eder. Tasavvuf düşüncesinde de nefis, kişiye her zaman kötü şeylere yönlendirdiğinden nefesine uyan kişiler de Budizm’de olduğu gibi kötü şartlarda, tasavvufi terminoloji ile söylenecek olursa, nefis batağında/bataklığında, yaşayan kişiler olarak resmedilir.

Budist metinlerdeki mutluluktan uzaklaşan kişilerden ikinci ve üçüncüsünün durumu bedenden ziyade zihin ile ilgilidir. Mutluluktan uzak kalanların ikinci türünde, *düşünmeye ve konuşmaya karşı beden bastıramadığı büyük bir eğilime sahip biri vardır. O, bir vesileyle Dharma’yı duyar. Buna dikkatini verir ve kuralları uygular. Böyle yaparak bu eğilimi bastırır.*²³ İlk örnek sadece bedeni fonksiyonlar ile ilgilidir. İkinci örnek zihne ve bilince hitap eder. Budizm’de düşünme (derinlemesine yapıldığında), işlevsel değeri olan bir durumdur; hatta nitelikli bir düşünme faaliyetinin yapılabilmesi için sessiz yerler aranır. Hal böyleyken burada düşünme eylemi eleştirilir; çünkü örnek parçadaki kişi sadece düşünme eylemi ile ön plana çıkmaz, o aynı zamanda konuşmaktadır. Çok konuşmak da tefekkür eylemindeki derinleşmeyi, içe yönelmeyi geçersiz hale getirir. Ayrıca çok düşünmek, çok konuşma ile birlikte teori ve spekülasyona dalmayı, uygulamadan uzaklaşmayı da gösterir. Bu tip kişiler sürekli olarak düşünür ve düşüncüklerini herhangi bir zemine oturtmadan ya da muhakemeden geçirmeden yeni spekülasyonlar kurar ki Buda’nın en çok karşı çıktığı şeylerden birisi teori ve spekülasyondur. Ona göre önemli olan çok değil nitelikli düşünmek/konuşmaktır.

Mutluluğun deneyimlenmesine dair verilen örneklerden ilki bedensel, ikincisi hem bedensel hem zihinsel faaliyetleri kapsarken üçüncü örnek ise sadece zihinsel işlevler ile ilgilidir;

22 Jana Vasaba Sutta, s. 247.

23 Jana Vasaba Sutta, s. 247-248.

Üçüncüsünde iyi ve kötünün (doğru ve yanlışın), uygulanacak ya da uygulanmayacak şeylerin, kaidenin, soylunun, kabanın gerçekten ne olduğunu bilmeyen biri vardır. O, bir vesileyle Darma'yı duyar. Buna dikkatini verir ve kuralları uygular. Böylece iyiyi, kötüyü vs. bilir. Bu şekilde bilip görünce ondaki cehalet dağılır ve bilgi ortaya çıkar. Cehaletin azalması ve bilginin ortaya çıkmasıyla boş bir duygu ortaya çıkar ve daha fazla mutluluğu deneyimler.²⁴

Üçüncü örnek de teori ve spekülasyona yakın anlamdadır. Böyle kişiler, kafaları karışmış bir durumda yaşadıkları için hakikatin gerçek doğasını görememekte, zıtlar arasında bir ayrım yapamamakta ve doğru olanı seçememektedir. Doğru olanı seçememek de onları kurtuluş veya mutluluk yolunda pasif bir duruma getirir. Darma ise üç tür kişiye de çare olabilecek niteliktedir. O, insanı kendi içine yönelterek arzulardan, teori ve spekülasyondan uzaklaştırıp gerçeği göstermeyi amaçlar.

Yukarıda bahsedilenler, bir öğreti halinde olmasa da bazı tasavvufi anlatılarda karşılaşılabilecek şeylerdir. Pek çok tasavvufi eserde nefsine, şehvetine düşkün olan ancak sonradan tanıştığı bir şeyh veya velinin sohbetinden etkilenecek tasavvuf yoluna giren kişilerin hikâyelerine rastlamak mümkündür. Bunun yanında Budizm'deki teori ve spekülasyona dalmış yani felsefe ve mantık içinde boğulan ama bunların sağladığı bilgilerden de tatmin olmayan; ancak yine bir şeyh veya velinin sohbetinden etkilenecek tasavvuf yoluna girip huzuru bulan kişilerin hikâyeleri de tasavvufi anlatılarda çokça görülür.²⁵ Tasavvuftaki anlatılarda, daha önce de bahsedildiği üzere, öğretiden ziyade şeyhin, velinin ön planda olduğunu da belirtmek gerekir. Yani, yanlış yola düşmüş veya aradığını bulamamış kişilerin bir vesile ile tasavvuf yoluna girmesi bir şeyhin, velinin sayesinde olur. Budist metinde geçen *bir vesileyle Darma'yı duyar* şeklindeki ifadeyi tasavvufta, *bir vesileyle bir şeyh ile tanışır* şeklinde yeniden kurgulamak mümkündür.

Buda, başka bir metinde mutluluğun iki türünden bahseder. Bunlar, *düşünce ve fikir yorma ile beraber gelen mutluluk ve bunların*

24 Jana Vasaba Sutta, s. 248.

25 Böyle bir hikaye için bkz. Bayram, Şeyh Evhadü'd-din..., s. 171-174.

eşlik etmediği mutluluktur. Buda, ikincisini *mükemmel* olarak tanımlar.²⁶ Çünkü, Budist öğretide kişinin zihin olarak ulaşacağı son nokta ne düşüncenin ne de düşüncesizliğin olduğu bir hiçlik durumudur. Düşünce ya da düşüncesizliği isteme hali her zaman beraberinde arzuyu getirebilir. Arzu da Nirvana'ya ulaşmaya engel olabilir. Engelin üstesinden gelebilmek için meditasyonun bir aşamasından sonra düşünme eylemi tamamen terk edilerek zihinsel işlevler durdurulur.

2.1.2. Dünyanın Geçiciliği

Budizm, taraftarlarına mutluluğu vaat etse de mutluluk dünyada ve yaşanan ve yaşamın her anı için geçerli olan bir durum değildir. Hatta Budist öğretiye göre dünya acı ve ıstırap doludur. Acı ve ıstırap dolu dünyada mutluluk, Budist öğretiye uymak, acı ve ıstırapı algılayan zihni devre dışı bırakmakla sağlanabilirken ölüm sonrasında da Nirvana'ya ulaşarak yaşanabilir. Dolayısıyla Budizm'in mutluluk vaadi dünya hayatında kısmen, ölüm sonrasında ise mutlak olarak yaşanabilecek bir hali ifade eder. İslam düşüncesinde de mutlak anlamda mutluluğun cennette yaşanacağını dair bir inancın varlığından bahsetmek mümkündür. Her iki öğretide de mutluluğun ertelenmesi ve insanlara bir amaç olarak sunulması dünyanın değersiz görülmesine sebep olur. Değersizliğin özünde, *geçicilik* ve *değişkenlik* kavramları bulunur. Burada ifade etmek gerekir ki hem Budizm'de hem de tasavvufta dünya hayatı, ölüm sonrası hayat için belirleyici bir öneme sahiptir. Onun hem tek belirleyici olması hem de değersiz olması ilk bakışta bir çelişki gibi görülebilir. Böyle bir çelişkinin önüne geçmek, hem Budizm hem de tasavvufta yapılacak bir kıyas ile mümkündür. İslam ve tasavvufa göre dünya hayatı cennet hayatına, Budizm'de de Nirvana'ya oranla değersizdir. Yani dünya özü itibarıyla geçici/değişken olduğu için ve ölüm sonrası hayat da sonsuz olduğu için değersiz olarak görülür.

Dünya hayatının geçici/değişken olduğu inancı her iki öğreide de yer alır. Budizm'de dünyanın görüngülerden ibaret olduğu ve değişken olduğu kabul edilir. *Yaratılan bütün şeyler geçicidir. Nasıl*

öyle olamaz ki²⁷ ifadesi, tüm varlıkların geçici bir yapıya sahip olduğunu imler. Budizm'de dünyanın geçici/değişken bir yapıya sahip olması tek başına bir anlam ifade etmez. Geçicilik ve değişkenlik, bir durumu gösterir. Bu noktada önemli olan, insanların geçici dünyayı değişmez/kalıcı olarak görmelerinden kaynaklanır. Yani önemli olan dünyanın değişken ve geçici olması değil, insanların ona olduğunun dışında bir anlam yüklemesidir. Dhammapada'da geçen, görünüşler dünyasını gerçek olarak kabullenen ve bunun dışında bir gerçek olmadığını düşünen insanlar, hiçbir zaman gerçeğe ulaşamazlar. Onlar yalnızca düşünce yolunda kaybolmuş kişilerdir²⁸ ifadesi insanların bu tutumunu gösterir. Dünyanın olduğundan farklı şekilde algılanması Budizm'de yanılgı olarak görülür ve öğretilerde önemli bir yeri bulunan acı da yanılgıdan kaynaklanır. Budizm'e ait aşağıdaki şiir metni, geçicilik düşüncesine karşı kalıcılığın nasıl sağlanacağını anlatan parçalardır;

Yaratılan tüm şeyler geçicidir aslında;
Yine de var olurlar ve çürüyüp giderler.
Bu yaratılış ve çürüyüş sona erdiğinde
Yaratılan bu şeylerin huzurunu hissetmek mutluluktur.

Renkler güzeldir, ama solarlar.
Değişmeden kalan kimse yoktur dünyamızda.
Şimdi bağımlı şeylerin engin dağlarından geçersen
Bir daha hiçbir sarhoşluk olmayacaktır, hiçbir sığ rüya.²⁹

Şiire göre yaratılan şeylerin geçici olması, insanların çare bulabilecekleri ya da değiştirebilecekleri bir durum değildir. Ölüm, çürüme insanı kaçınılmaz olarak bekleyen bir sondur. Ölümün karşı konulmazlığına rağmen insan, bireysel olarak çaresiz değildir. Çare, bağımlı şeylerin engin dağlarından geçersen mısrasında da görüldüğü gibi dünyaya bağlanmamaktan geçer. Dünyayı ve onun geçici yapısını değiştiremeyen insan kendini değiştirerek mutluluğa ulaşabilir.

27 Maha Parinibbana Sutta, s. 175.

28 Dhammapada, s. 43.

29 Maha Parinibbana Sutta, s. 175

Yukarıdaki parçaya benzer bir şiir Yunus Emre tarafınan şu şekilde dile getirilir;

*Gerekmez dünyayı bize çünkü baki bünyad değil
Bir kul bin de yaşar ise ölünce bir saat değil*

*Bu dünya kabır evidir nice ömürler eritir
Uçmakta buy satın kişi yalan yanlış gıybet değil*

*Şol senin mü'min kulların dünya zindanı onların
Bu dünyada mü'min olan hurrem oluban şad değil*

*Bunda zalimlik eyleyen nefsini hırsla toylayan
Yüzleri kara kopısar öz canları rabat değil*

*Kimdürür kim eren ona dün gün tâat kılan ona
Verilir uçmak onlara zira biliştir yad değil*

*Yunus miskin mestânesin sen seni gör ko bunları
Dünyada riyala dirlik kişiye iyi ad değil³⁰*

Tüm varlıkların geçici bir yapıda olması insan için de geçerlidir. Benim bu vücudum forma sahibtir. Dört elementten meydana gelmiştir. Bir baba ve anneden dünyaya gelmiştir. Haşlanmış pirinç ve meyveler ile sürekli olarak yenilenir. Onun doğası geçicidir. Aşınmaya, kazınmaya, bozulmaya, dağılmaya tabidir³¹ cümlesi, insandaki geçicilik düşüncesini özetleyen ifadeler olarak alınabilir. Buradaki, sürekli olarak yenilenir ifadesi geçicilik yanında değişkenliğe de gönderme yapar. Yani beden sürekli/değişmez bir yapıya sahip değildir. Yaşanılan her an bir değişim içindedir. Dhammapada'daki şu ifadeler bedenın geçiciliğini dile getiren parçalardır;

Ancak bu bedenın bir köpüğe, bir seraba benzediğini bilen kişi, duygusal tutku çiçeklerinin içine gizlenmiş olan ölüm kralı Mara'nın sivri oklarından kurtulabilir.³²

30 Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 72.

31 Samannapala Sutta, s. 86.

32 Dhammapada, s. 51.

Boyalı bir kuklaya benzeyen, acılarla ve hastalıklarla bezenmiş, hayallerle dolu, devamlı olarak değişen ve çürüyen bedeniniz üzerinde düşünün.³³

Hastalıklarla dolu, çürüdüğünde bir yığından ibaret olan bu beden yıkılmaya, çözülmeye ve yok olmaya mahkûmdur. Her yaşam birgün ölümle son bulur.³⁴

İnsan da var olan diğer tüm varlıklar gibi geçici/değişken bir yapıya sahiptir. Yukarıdaki parçalar, kişinin zihnini dış dünyadan kendisine yöneltir. İnsan için bir ağacın çürümesi ya da bir hayvanın ölmesi dünyanın sonlu bir yapıda olduğunu göstermek açısından işlevsel olsa da asıl olarak kendisinin de bir gün *bir et yığınının* ibaret olacağını bilinci daha etkileyici ve vurgulayıcı olabilmektedir. Yani insan, çevresinde gördüklerinden farklı değildir. Dışarıda belki her gün başka bir şekilde gördüğü ölüm bir gün kendisi için de kaçınılmaz olarak gerçekleşecektir. Dışarıdan bakıldığında, göze hoş gelen, *boyalı bir kuklaya* benzeyen insan aslında içten içe *hastalıklarla doludur*. İçinde taşıdığı hastalıklar bir gün onun sonunu hazırlayacaktır. İnsan, kaçınılmaz sona geldiğinde dünyadaki yaşamı bir *köpüğün* varoluş süresinden fazla olmayacaktır.

Genel olarak tasavvuf düşüncesinde dünya ve dünya hayatına bakış, Budizm'den çok farklı değildir. Mutluluk kavramında olduğu gibi dünyanın geçiciliği konusunda da tasavvuf İslam düşüncesinin dünya hayatına getirdiği yorumlardan faydalanır. Dünya hayatının geçici olması İslam düşüncesine ait pek çok metinde üzerinde durulan bir konudur. Kur'an'da dünya hayatı ile ilgili olarak şu iki ayet örnek olarak verilebilir;

Dünya hayatı ancak bir oyun ve bir eğlencedir. Elbette ki ahiret yurdu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ akıllanmayacak mısınız? (Enam/32). Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir. (Nihayet hepsi yok olur gider).

33 Dhammapada, s. 71.

34 Dhammapada, s. 72.

Tıpkı şöyle; bir yağmur ki, bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar da sen onu sararmış olarak görürsün. Sonra da çer çöp olur. Ahirette ise (dünyadaki amele göre ya) çetin bir azap ve (ya) Allah'ın mağfiret ve rızası vardır. Dünya hayatı, aldanış metaindan başka bir şey değildir (Hadid/20).

Kur'an'daki, dünya hayatı ile ilgili ifadelere bakıldığında dünya ve ahiret hayatının birlikte verildiği, asıl kurtuluş ve mutluluğun ahirette kazanılacağına dair bir vurgu yapıldığı görülür. Dünya hayatının geçiciliği yanında ahiret hayatının kalıcılığına yapılan vurgu, dünyanın sadece geçici olarak değil aynı zamanda *oyun, eğlence, yarış* gibi vasıflar ile nitelenmesine sebep olur. Dünyanın böyle nitelenmesi onun eğlenceli, güzel bir yer olarak algılanması ile ilgili değildir. Nasıl ki insanlar eğlenceli anlarında zamanın nasıl geçtiğini anlamıyor ve zaman hızlıca akıyorsa, dünya hayatı da tıpkı eğlence zamanı gibi geçip gidecektir. Böyle bir durumda insandan beklenen şey, eğlenceye dalıp zamanı boşa harcamak yerine ahirete hazırlanmaktır. Dhammapada'da geçen şu parçalar da İslam düşüncesi ve tasavvufta olduğu gibi insanları ölüm sonrasına hazırlamaya çağıran ifadelerdir;

Yaşam ağacınızın yaprakları sararıyor ve ölüm habercileri sizi bekliyor. Çok uzaklara yolculuğa çıkacaksınız. Bu yolculuk için herhangi bir hazırlığınız var mı?³⁵

Kendinize bir yer hazırlayın. Acele edin ve çaba gösterin. Bilge olun. Görkemli ülkeye, tüm pisliklerden ve günahlardan kurtularak ulaşabilirsiniz.³⁶

Yaşamınızın sonundasınız. Ölümle buluşmaya gidiyorsunuz. Ne bu yolda dinlenecek bir yer vardır ne de sizin bir hazırlığınız.³⁷

Dhammapada'ya ait parçaların odak noktası ölümün kapıda olduğudur. İnsan kaç yaşında olursa olsun, onun ölüm ile yüzleşme ihtimali vardır. İnsan, sonbaharda yapraklarını döken bir ağaç gibi, sürekli olarak ölüme yaklaşmaktadır. İnsan bu bilinçle yaşamalı ve her an

35 Dhammapada, s. 87.

36 Dhammapada, s. 87.

37 Dhammapada, s. 87.

yaşamın sonunda olduğunu hissetmelidir. Ne zaman öleceği belli olmayan insan, ölüm sonrası için bir an önce hazırlanmaya başlamalıdır.

İslam düşüncesinde, insan hayatının bir sonu olması ve dünyadan başka, sonsuz bir öte dünyanın var olduğuna inanılması, dünyaya değer verilmemesi gerektiği şeklinde yorumlanır. İslam'a göre, var olan her şeyin mutlaka bir sonu gelecektir ve aslolan dünya değil ahirettir. İslam'daki, dünyaya ait geçicilik olgusunun yarattığı psikolojik durum, ahiret hayatının kalıcılığı, sonsuzluğu ile giderilir ve ağırlığın ahirete verilmesine sebep olur. Gerek İslam gerekse tasavvufta geçicilik, insan hayatının geçiciliği üzerinden de işlenir. Dünyanın bir sonu gelecektir; ancak insan için önemli olan kendi hayatının sonlanacağıdır. Bir gün mutlaka ölecek olan insan, günlerini iyi değerlendirmelidir.

Tasavvuf düşüncesi, dünya hayatı hakkında yorum getirirken yeni bir şey söylemek yerine zaten var olan bakış açısını edebi bir üslup ile kurgular. Örneğin dünyanın ve ömrün geçiciliğini Yunus Emre, birçok şiirinde konu edinir.

*Yok yere geçirdim günü ah n'ideyim ömrüm seni
Seninle olmadım gani ah n'ideyim ömrüm seni*³⁸

diye başlayan şiirinde Yunus, ömrün gelip geçmesinden yakınır. Ona göre dünya hayatına güvenmek bir hatadır. Yunus, başka şiirlerinde de ömrün esip geçen bir yele benzediğinden ve aslında yıllarca süren hayatın, ölüm anında bir saatten bile azmış gibi algılanacağından; hatta göz açıp kapayıncaya kadar bitmiş gibi hissedileceğinden bahseder. Bu sebeple kişi dünya malına aldanmamalı ve ona bir gününü bile harcamamalıdır. Çünkü insan dünyanın tamamına da sahip olsa, Süleyman gibi tahtına oturup hayvanlara hükmetse, Fira-vun kadar zengin olsa bile aslında bunların hepsi bir seferlik lokma gibidir.³⁹ Yunus Emre'nin;

*Geldi geçti ömrüm benim şol yel esip geçmiş gibi
Hele bana şöyle (gelir) şol göz açıp yitmiş gibi*⁴⁰

38 Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 62.

39 Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 63, 67, 68, 72.

40 Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 63.

mırsaları Dhammapada'daki insan bedeninin geçiciliğini anlatan parçalar ile birebir benzerlik gösterir. Dünyanın ve insanın sonsuz olmaması, ölümün mutlak bir gerçeklik olarak durması dolayısıyla dünya bir *kabır evi*⁴¹ olarak görülür ki bu durum Budizm'deki acı kavramına yakındır.

Budizm'deki acı kavramı geçici/değişken dünyanın içinde ve yine geçici/değişken bir yapıda yer alan insanın bilinci ile ilişkilidir. Bilinç, sürekli olarak yenilenen dünyaya karşı bir arzu ve istekte bulunur. Ancak değişim, bir süreklilik gösterdiğinden bilincin arzu ve istekleri sürekli bir değişim içine girer. Böylece kişi kendisini sonu gelmez bir arzu hissinin içinde bulur. Buda, bunun sebebini değişkeni, kalıcı olarak gören insanın *cehaleti* olarak görür. İnsandaki cehalet acıya yol açar. Budizm'e göre bunun üstesinden gelmenin ilk şartı *farkındalıktır*. Kişi her an tam bir farkındalık halinde olmalıdır ki dünyanın geçici görüngülerden ibaret olduğunu anlayabilsin. Tasavvufta da hem dünya ve ona bağlı olarak insan hem de sevinç, hüznün, üzüntüden kurtuluş gibi hisler, duygular geçici/değişken bir yapıda olduğu kabul edilir. Tasavvuf düşüncesinde de arzu hissi içinde kötü bir durumu barındırır; zira kişideki arzu ve isteklerin kökeni, acz ve zilletin yeri olarak kabul edilir.⁴² Yani kişideki arzular ve isteklerin çıktığı yer, kötülüğün, hakirliğin ve güçsüzlüğün olduğu yerdir. Kişi, dünyaya sonradan olmuş, yok olacak gözüyle bakmalı ve geçici istekleri terk etmelidir.⁴³

2.1.3. Tövbe-Farkındalık

Değişken ve geçici olması yönüyle acı ve ıstıraptan başka bir şeye sebep olmayan dünyadan kurtuluş ve mutluluk Budizm'de Darına ile sağlanabilir. Budist metinlerde Darına acı, acının kaynağı ve acıyı yok etmenin yolunu gösteren bir doktrin olarak ele alınır. Kişinin acıyı yok edebilmesi için de öncelikle hayatın acı ve ıstırap dolu olduğunu anlaması gerekir. Metinlerde acı, acının kaynağı gibi konulara

41 Yunus bu durumu, "Bu dünya kabır evidir nice ömürler eritir", "Bu dünya kabır evidir bem bâki değil fânidir" mırsalarıyla dile getirir. Bkz. Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 72, 95.

42 Hücvirî, s. 88.

43 Süleî, s. 73; Yesevî, Fakrname, s. 81; Kelabazî, s. 212.

yapılan vurgular daha ziyade *farkındalık* kavramı etrafında şekillenir. Dört *soylu* gerçek olarak bilinen ilkeler farkındalık haline gönderme yapar. Dört ilkeye bu açıdan bakıldığında kişi dünyanın acı ve ıstırap dolu olduğunu, acının sebebinin cehalet ve arzular olduğunu farketmelidir. Ancak bundan sonra eyleme geçerek hakikate erebilir.

Budizm’de cehalet-farkındalık şeklindeki iki zıt durum, tasavvufu gaflet-uyanıklık kavramları ile karşılık bulur. Gaflet, sözlükte *dalgınlık, dikkatsizlik, yanılma, ihmal* şeklinde geçer. Tasavvufu da dünya veya âhiret hayatı için gerekli olan bir şeyin önemini kavrayamama, zamanı boşa geçirmek, kalbin Allah’tan gafil olması şeklinde kullanılır.⁴⁴ Tasavvuf edebiyatında gaflet bazen gaflet uykusu şeklinde kullanılır. Kişinin gaflet uykusundan uyanması da tövbe ile mümkündür. Burada tövbeden önce *bidari* ve *yakaza* terimlerinden bahsetmek gerekir. Farsça *bidari* ve Arapça *yakaza* kelimeleri tasavvufu, gaflet uykusundan uyanmak için kullanılır ve tasavvufa girmenin ilk adımı sayılır.⁴⁵ Gaflet uykusunda bulunan kişinin, içinde bulunduğu duruma yönelik bir bilinç haline kavuşması olarak da nitelenebilecek yakaza, tövbeden önceki aşama olarak ele alınabilir.⁴⁶ Konuya böyle yaklaşıldığında yakazayı zihinsel bir aktivite, tövbeyi de zihinsel aktivitenin bedensel/eylemsel dışavurumu olarak kabul etmek mümkündür. Bahsedilen kavramların dışında bir de *itibar* kavramından bahsedilebilir. İtibar, dünya ve orada bulunan her şeyin geçici ve aldatıcı olduğunu idrak etme olarak tanımlanır.⁴⁷ Gaflet, cehalet, farkındalık, uyanıklık gibi kavramlardan yola çıkarak denebilir ki tasavvuf ve Budizm’e göre insanların kurtuluş reçeteleri aslında kendi içlerinde saklıdır; ancak dünyaya aldanmış, ondan bir beklenti içine girmiş insanların içlerindeki potansiyeli ortaya çıkarmaları da bu halleriyle imkânsızdır. Dolayısıyla iki öğretiyi de insanları öncelikle cehalet veya uykudan uzaklaştırarak onların gözlerini açıp potansiyellerini görmelerini amaçlar. Asıl eylem aşaması da gözün açılmasından sonra başlar.

44 Süleyman Uludağ, “Gaflet”, DİA, C. 13, s. 283; Süleyman Uludağ, “Gaflet”, TTS, s. 141.

45 Bkz. Harakani, s. 239 (571. dipnot); Süleyman Uludağ, “Bidari”, TTS, s. 76.

46 Semih Ceyhan, “Yakaza”, DİA, C. 43, s. 270.

47 Süleyman Uludağ, “İtibar”, TTS, s. 197.

Tasavvuf klasiklerinin hemen hepsinde tövbenin, tasavvuf yolunda atılan ilk adım olduğu söylenebilir. Tövbe, müridin o ana kadar işlediği günahların farkına varıp artık günah işlememeye karar vermesi ve övülecek davranışlar geliştirmeye başlaması şeklinde ele alınabilir.⁴⁸ Hacı Bektaş tövbeyi, *Allah'a, Allah'ın emrine dönüş, günahattan çıkış, arınma* olarak tanımlar.⁴⁹ Tövbe, Bektaşilikte ve Yesevilik'te tarikat makamının ilk kapısıdır, dolayısıyla da salık için ilk adımdır. Tövbe, yakaza ile birlikte, kişinin o ana kadar işlediği günahların, yaptığı hataların farkına varması ve bunlardan vazgeçmesi olarak yorumlanabilir.

Budizm'de farkındalık, kişinin bedeninin tamamı için ve bedeniy-le yaptığı eylemlerin her anında tam bir bilinç halinde olmasıdır. Farkındalığın genele yayılması gerektiği Suttalarda, *bir keşiş içtenlikle ve tam farkındalıkla bedenini bir beden olarak izler, yani tüm arzuları ve dünya için üzülmeleri bir kenara bırakan bir beden olarak düşünür. Duygularını, duygu olarak izler, bütün nesneleri, nesne olarak izler* şeklinde verilir. Farkındalık ile ilgili olarak bir de, *bir keşiş dışarıya çıkarken ve dönerken, önüne ya da arkasına bakarken, elbisesini ya da bağış kâsesini eline alırken, yemeğini yerken, içerken, çiğnerken ya da tadına bakarken, yürürken, ayakta dururken, otururken, yatarken, uyanırken ya da sessiz kalırken, ne yaptığının tam olarak farkındadır*⁵⁰ şeklinde bir ifade bulunur. Yani keşiş, tam farkındalığa ulaşmak için hem bedeni ve ruhu ile hem de davranışlarıyla her an kendini kontrol etmeli ve ne yaptığının, nasıl hissettiğinin farkında olmalıdır. Başka bir deyişle keşiş, sürekli bir zihin açıklığı içinde bulunmalıdır. Keşiş, hangi işle uğraşırsa uğraşsın bir an bile ara vermeden hem bedenini hem de ruhunu idrak etmelidir. Ancak böyle yaparsa görüngüler dünyasının geçiciliğini ve insan ruhunun gerçekdışılığını sürekli olarak kavrayabilir.⁵¹ Tasavvufta bu ifadenin bir benzeri, Hacı Bektaş ve Harakani tarafından dile getirilir. Onlar uyanıklık halini ibadet ile birleştirerek kullanır. Hacı Bektaş, *Allah'a içtenlikle tapmalı; sözlerinde, işlerinde, davranışlarında, oturuşlarında, duruşlarında, yemelerinde, içmelerinde hatta uyurken ve uyanıkken O'na ibadet*

48 Sülemî, s. 187. Tövbe için ayrıca bkz. Serrac, s. 43; Hücvirî, ss. 356-362; Kelabazi, ss. 143-144.

49 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 23-24.

50 Maha Parinibbana Sutta, s. 101.

51 Eliade, *Yoga*, s. 216.

etmeli, her durumda onunla bir olmalıdır. Derviş, tövbenin şartlarını yerine getirerek geçmiş günahlarından tövbe etmelidir. Büyük ve küçük günahlarından arınmalı, yedi organına günah işletmemeli ve yedi organını bir çoban gibi korumalıdır⁵² derken Harakani de kendisine sorulan, “Kalbi, Allah’ın varlığıyla kuşatılan bir kimsenin alameti nedir?” sorusuna, “Baştan ayağa kadar onun bütün organlarının tamamen Allah’ın varlığını ikrar etmesi; eli, ayağı ve gözü, yıkarken, giderken, görürken ve burnundan nefes verirken bile, Mecnun’un, karşılaştığı her şeye ‘Leyla’ demesi gibi, onun da her şeye ‘Allah’ demesidir”⁵³ şeklinde cevap verir. Tasavvuftaki farkındalık, Budizm’de olduğu gibi kişinin bedensel ve ruhsal olarak her anında yaşaması gereken bir durumdur. Bununla birlikte tasavvufta farkındalık durumu kişinin sadece kendisi ile ilgili değildir. Farkındalığın faili ya da öznesi kişinin kendisidir; ancak farkındalığın yönelimi ya da nesnesi kişinin kendisinden ziyade Allah’adır. Yani kişiler, yaptıkları her eylemde Allah’ın kendilerini izlediğine yönelik bir farkındalık içinde olmalıdır ve her yapılan iş Allah’ın adıyla yapılmalıdır.

Budizm’de bir kişinin farkındalığını nasıl ortaya çıkaracağı *Ma-ba-Satipatthana Sutta*’da detaylı bir şekilde anlatılır. Burada farkındalığın dört dayanağından bahsedilir. Bunlar, bedenın yönetilmesi, duyguların yönetilmesi, aklın yönetilmesi, zihinsel yeteneklerin yönetilmesidir.

Bedeni Yönetmek /Bedeni Düzenlemek: Bir keşişin, başka bir şey düşünmeden bedenine odaklanması için ıssız (bir ağacın ya da boş bir binanın gölgesi) bir yere giderek bacaklarını çapraz bir şekilde katlayarak oturması, dik durması ve bütün dikkatini göğüs kafesine vermesi gerekir. Sonrasında keşiş dikkatlice nefes alır, dikkatlice nefes verir. Keşiş, nefes alış verişler sırasında hızlıca ya da yavaşça nefes alıp verir. Nefes alış veriş sırasında da nefesi nasıl alıp verdiğinin farkındadır, nefesine odaklanmıştır. O, kendisini bütün bedenini

52 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 6. Buna benzer bir ifade Sülemi’de şöyle geçer; *edep, konuştuğun zaman dilini korumak, yalnız kaldığın zaman kalbini korumak, dışarıya çıktığın zaman gözünü korumak, yediğin zaman boğazını korumak, uzattığın zaman elini korumak, yürüdüğün zaman ayağını korumak ve bütün işlerinde vaktini korumaktır. Kim ki organlarını korumaz, vaktini ihmal ederse onun uzuvları edepsizliğe gider.* Sülemi, s. 40.

53 Harakani, s. 228.

hissederek nefes almak ve nefes vermek için eğitir. Nefes alış verişi-
ni sakinleştirmek için kendisini eğitir. Keşiş, o güne kadar otomatik
olarak ve bilinçsizce yaptığı şeyleri artık bilinçli bir şekilde yapar.⁵⁴
Keşiş böylece bedenine odaklanır ve ondan başka bir şey düşünmez.
Yukarıda verilen bedensel faaliyetlerde tam farkındalık hali de yine
bedenin yönetilmesi ile alakalıdır.

Bedene dair farkındalık halini Buda çeşitli örnekler ile açıklamaya
çalışır. Bedensel farkındalık hali için şu örnekleri verir; *farklı tahıllarla*
(buğday, pirinç, barbunya, kabuklu pirinç vs.) dolu olan bir çuvala bakan bir
adam 'Bu buğdaydır, bu pirinçtir, bu barbunyadır vs.' der. Aynı şekilde keşiş-
ler de kendi bedenini düşünür ve 'Bu bedende saçlar, kıllar, tırnaklar, dişler,
kemikler, kalp, karaciğer vs. var' diye düşünür.⁵⁵ Keşiş sadece bedenindeki
organlar hakkında bir farkındalığa sahip değildir. O, akıbeti hakkın-
da da bir farkındalık geliştirir ve mezarlıkta terk edilmiş bir ceset görürse,
"benim bedenim de doğası gereği ve kaçınılmaz kaderi olarak böyle olacaktır"
diye düşünür.⁵⁶

Kişinin bedenine dair bir farkındalık içinde olması sadece günlük
hayatı ile ilgili değildir. Kişi tefekkür anında da zihnini farkındalık
halinden ayırmamalı ve bedenini bu yönde eğitmelidir. Budizm'de
bedenin farkındalık boyutu, neredeyse otomatik olarak yapılan ne-
fes almanın bile farkındalık ile yapılmasına kadar gider. Buna göre
keşiş hızlı ya da yavaş nefes alışlarının farkına varmalıdır. Keşişin
böylece nefes alış verişi- ni yavaşlatarak odaklanması sağlanır.

Tasavvufta, nefes alış verilere dair farkındalığın *habs-i dem*, *habs-i*
nefes, *huş der-dem* gibi kavramlarla bir karşılık bulduğu söylenebilir. Ve-
rilen kavramlar, *soluk tutma*, *salikin zikir sırasında nefesini tutması*, *salikin*
alıp verdiği her nefesin bilincinde olması gibi anlamlara gelir.⁵⁷ Yesevîlik'te
La ilahe illallah diyerek çekilen zikir esnasında nefesin derinden ve yü-
reğe dayandırılarak okunması gerektiği söylenir.⁵⁸ Her iki öğretilerde de
nefesin kontrol altına alınarak yoğunlaşmanın sağlanması esastır.

54 Eliade, Yoga, s. 215.

55 Maha Satipatthana Sutta, s. 330.

56 Maha Satipatthana Sutta, s. 330.

57 Bkz. Süleyman Uludağ, "Habs-i nefes/Habs-i dem", "Huş der-dem" TTS, s. 150, 175.

58 Hazini, s. 73.

Duyguları Yönetmek/Duyguları düzenlemek: Duyguları yönetmek de bedeni yönetmekten farklı değildir. Bu, bir keşişin acı hissederken acı hissettiğini, hoş bir duygu hissederken, hoş bir duygu hissettiğini fark ettiği bir durumdur. Ayrıca keşiş hissettiği duygunun kaynağına dair de farkındalık halinde olmalıdır.

Aklı Yönetmek: Aklın yönetilmesi için akıldan geçen düşüncelerin niteliklerine dair tam bir farkındalık içinde olmak gerekir. Bir keşişin aklında tutku varsa, aklında tutku olduğunu, tikslenme varsa tikslenme olduğunu, sanrı, hile varsa aklında bunların olduğunu fark etmelidir. Benzer şekilde akıl yoğunlaşmışsa yoğunlaştığının ayrımlarına varmalı, yoğunlaşmamışsa yoğunlaşmadığının farkına varmalıdır. Bir anlamda zihinsel olarak içinde bulunduğu durumdan haberdar olmalıdır.

Zihinsel Yetenekleri Yönetmek: Farkındalığın dört dayanağının son kısmı, zihinsel yeteneklerin yönetilmesidir. Bunun gerçekleşmesi birbirinden farklı zihinsel eylemlerin yönetilmesi ile ilgilidir. Bunlardan bir tanesi *beş engel* (nefs, nefret, tembellik, telaş ve kaygı, şüphe) olarak bilinen kötü huyların farkındalığına erişmektir. Farkındalığı yakalamak isteyen keşiş, beş engelle rağmen kendi zihinsel özelliklerine odaklanmalıdır. Bunun yolu da keşişin zihninden geçen beş engelle ait duyguları fark etmesinden geçer. Örneğin, *içinde bedensel arzu olan bir keşiş, içindeki bu arzunun farkına varır. Aynı şekilde içinde bedensel arzu yoksa bunun da farkına varır. Ortaya çıkmamış arzuların nasıl ortaya çıktığını sezer. Bir kez ortaya çıkmış bedensel arzuların nasıl kaybolduğunu fark eder. Keşiş, terk edip kaybolan bedensel arzunun gelecekte ortaya çıkmayacağına da sezer.*⁵⁹ Yani keşiş içindeki her bir zihinsel eylemin varlığından ya da yokluğundan emin olmalıdır.

Kişilerin farkındalık halinin görüngüler dünyası için de geçerli olması beklenir. Yani keşiş, altı his ve organlarla ilgili zihinsel niteliklerine başka bir şey düşünmeden odaklanmalıdır. Bunun için de keşiş duydukları organları ile algıladığı görüngülerin sebep olabileceği engellerin farkına varmalıdır. Aynı şekilde bu engelin yok olması

59 Maha Satipatthana Sutta, s. 336-337.

durumunda engellerin ortadan kalktığının da farkında olmalıdır.⁶⁰ Metne göre farkındalık aşamasını tamamlayan keşişin önünde iki yol bulunur. O, ya ilahi bir bilgiye erişir ya da bir daha geri dönmeyen (Arahant) olur.

Farkındalık aşaması bir başlangıç olarak kabul edilse de aslında o, insanın aydınlanma sürecinin tamamına nüfuz eden bir bilinç halidir. Dolayısıyla farkındalık haline ulaşmak tek başına yeterli olmadığı gibi ilerleyen aşamalarda da terk edilmemesi gereken bir eylemdir. Farkındalık aşamasını geçen kişi için artık yapılması gereken şey, sekiz dilimli yolda ilerleyerek yeniden doğum çarkından kurtulmaktır. Buna benzer bir yorumun tasavvuf için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Gaflet uykusundan uyanan ve tövbe eden kişi, içinde bulunduğu hali muhafaza etmelidir. Tövbe ettikten sonra da her an tekrar günah veya hata işleyebileceğini aklından çıkarmamalı, günah ve hata eğilimlerine karşı da dikaktli olmalıdır.

Farkındalık ve tövbe aşamaları, kişinin yola giriş aşaması olarak değerlendirilebilir. Budizm’de bundan sonra yapılması gereken, farkındalığa uygun olarak yaşamaktır. Bu da sekiz basamaklı yol ile mümkündür. Tekrar etmek gerekirse bu basamaklar doğru bilgi veya kesin iman, doğru amaç/niyet, doğru konuşma, doğru eylem, doğru meslek, doğru/sürekli çaba, doğru dikkat, doğru konsantrasyon şeklinde sıralanır. Yine daha önce belirtildiği gibi sekiz basamaklı yol; doğruluk (sila), tefekkür (samadhi) ve hikmet (panna) şeklinde üç başlık altında tasnif edilir.

2.1.4. Geçilmesi Gereken Aşamalar

Budizm’de Nirvana’ya ulaşmak için takip edilmesi gereken sekiz dilimli yol, fiziksel ve ruhsal uygulamaları kapsar. Tasavvufta da makamlar ve halleri böyle bir tasnife göre değerlendirmek mümkündür. Tasnife göre makamlardan bazıları, daha çok fiziksel eylemleri kapsar. Tövbe, fakr, mücahede gibi uygulamalar, uyulması gereken ahlaki

60 Metinde zihinsel yeteneklerin yönetilmesi daha uzun ve ayrıntılı olarak ele alınır; ancak temel izlek, kişinin zihninde olup bitenlerin (hem duyuşsal hem de duygusal olarak) tamamı için bir farkındalığa sahip olması ile ilgilidir.

kurallar bunun içinde değerlendirilebilir. Kabz, sekr, fena gibi haller de kişinin ulaştığı manevi/ruhsal durumlar olarak değerlendirilebilir.

Sekiz dilimli yola tasavvufi açıdan bakıldığında, iyi bir insan veya iyi bir mürit olmak için benzer şeyler gerekli görülür. Örneğin doğru bilgi veya kesin iman maddesinin benzer şekli tasavvufta da kendine yer bulur. Hz. Ali veya Hz. Ömer'e atfedilen, *dininizi iyi öğrenin, yoksa yaşadığımızı din zannedersiniz* sözü doğru bilginin önemini vurgular. Bunun dışında gerek şeyh, gerekse müridin bilgi sahibi olması beklenir. Şeyhler, şeri bilgiler konusunda uzman olmalıdır. Müritler de şeri bilgileri araştırarak veya yetkili âlimlere sorarak farzları yerine getirmeye yetecek kadar öğrenmelidir.⁶¹ Doğru bilgi aşaması, tövbe ve farkındalık kavramları ile birleştirerek yorumlandığında şöyle bir sonuç çıkar ki kişiler, tövbe (veya bidari) ve farkındalık ile zihinlerini arındırdıktan sonra doğru bilgiler ile doldurmalıdır. Kurtuluşa giden yolda, zihnin arındırılmasından sonra atılacak adımlar eyleme yönelik olduğundan bilgi-eylem birlikteliği sağlam bir zemine oturtulmalıdır.

İkinci aşama olan doğru amaç/niyet de tasavvufta yardımsever olma, hoşgörölü olma şeklinde yer alır. Tasavvufun ilk dönemlerinde ortaya çıkan *fütüvvet* görüşü bu açıdan değerlendirilebilir. Budizm'deki doğru amaç ilkesinde kişinin, başkalarını düşünme, onların hakkını gözetme gibi anlamlar vardır. Fütüvvet anlayışı da kişinin başkalarının hakkını kendinden önde tutması, bir karşılık ve ödül beklemeden başkalarına yardım etmek gibi anlamlara gelir.⁶² Doğru amaç aşaması, bireysel bir eylemden toplumsal eyleme geçiş aşamasıdır. Doğru bilgi, kişinin kendisi ile ilgili bir durumken ikinci aşama hayata dönük bir hal alır.

Üçüncü aşama olan doğru konuşma tasavvufta da Budizm'de de aynı şekilde yer alır. Tarikata giren Bikşuların ve Gotama Buda'nın özellikleri arasında boş konuşmamak, kırıci konuşmamak gibi ifadeler bulunur. Suttalarda doğru konuşma ile ilgili olarak bazı parçalar bulunur. Parçalardan ilki, *yalan sözlerden uzak durma* ile ilgilidir. Metne göre, *Gotama/Bikşu yalandan kendini uzak tutar. O doğruları söyler. Doğrulardan*

61 Sülemî, s. 483-484.

62 Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", TTS, s. 140.

*asla ödün vermez. Dürüst ve güvenilirdir. Kimseyi aldatmaz.*⁶³ Yalan söylemek, Budizm’de olduğu gibi, sadece müritler veya şeyhler için geçerli bir durum değildir. Tüm Müslümanların yalandan uzak durması gerekir. Onlar, konuştuğunda doğru konuşmalı, sözleri güvenilir olmalıdır.

Doğru konuşma ile ilgili bir başka husus, *iftiradan kaçmadır*. Metinde bu durum, *Gotama/Bikşu, iftiradan kendini uzak tutar. Burada duyduğu şeyleri başka bir yerde kavga çıkarmak için dile getirmez; başka yerlerde duyduğu şeyleri de burada dile getirmez. Bu nedenle o, ayrılanları birlikte tutan bir tutkal gibi yaşar. Arkadaşlarını cesaretlendiricidir, barış yapıcıdır, barışseverdir, barış için heyecan duyar, barış yapan bir konuşmacıdır* şeklinde geçer. Budizm’in bahsedilen ilkesi İslam ve tasavvuf düşüncesi için de aynen geçerlidir. Yalan söylemenin dışında Müslümanların uzak durması gereken bir başka konu da iftira ve gıybettir. İftira ve gıybet büyük günahlar arasında gösterilir. Budist metinlerde geçen *burada duyduğu şeyleri başka bir yerde kavga çıkarmak için dile getirmek* de fitne veya fesat çıkarmak, dedikodu yapmak gibi kötü huylar arasında gösterilir ve Müslümanların bunlardan uzak durması emredilir.

Kişilerin sadece yalan söylememesi, doğru konuşması uygun bir ahlaki yaşam için yeterli görülmemektedir. Bunun yanında doğruyu söylerken de kaba, kırıcı sözlerden uzak durma boş konuşmalardan uzak durma gibi ilkere de uymak gerekir. Suttalarda geçen aşağıdaki ifadeler bu ilkeyi açıklar niteliktedir;

Kaba konuşmaktan, kırıcı konuşmalardan uzak durmak. Gotama/Bikşu, kulağa kusursuz gelen, kalbe tesir eden, insanlara nazik gelen, onların seveceği hoş sözleri kullanır.

*Anlamsız, boş konuşmalardan uzak durma. Gotama/Bikşu, faydasız konuşmalardan kendini uzak tutar. O, zamanı gelince, hakikat ile konuşur. Sözleri, gerçeklere dayalı, Darma ve disiplin hakkında anlam doludur. O doğru zamanda konuşur ve sözleri muhakemeden geçmiştir.*⁶⁴

63 **Brahmagala Sutta**, s. 5-6. Suttalarda hem Gotama hem de Bikşuların özellikleri aynı şekilde verilir. Bikşuların özelliklerinin anlatıldığı yerde Gotamanın anlatıldığı yere atf yapılarak metinler verilmez. Bu sebeple burada sade Gotama’nın anlatıldığı yerin dipnotu verilmiştir.

64 **Brahmagala Sutta**, s. 4.

Yukarıda Budizm'e ait olarak verilen konuşma ile ilgili parçalar, konuşma adabını oluştursa da aslında insanları konuşmaktan çok susmaya teşvik eder mahiyettedir. Sayılan ilkelere bakıldığında kişilerin sadece gerekli olduğunda, gerektiği kadar konuşmasının, sözü uzatmamasının beklendiği görülür. Suttaların bazı yerlerinde geçen, *Buda, sessizliği sever ve över*⁶⁵ şeklindeki ifadeler bunu destekler niteliktedir. Tasavvufta da mümkün olduğunca konuşmama, konuşunca da doğru konuşma gibi bir ilkenin varlığından söz edilebilir. Konuşmaktan uzak durma *samt* kavramı ile ifade edilir. Az konuşma ile ilgili olarak Kuşeyrî, *sükûtu ganimet bilmeyen konuştuğunda manasız konuşur*⁶⁶ diyerek az ve öz konuşmaya vurgu yapar.

Fakrname'de şeriat makamının kapılarından birisi yumuşak konuşmaktır. *Makalat*'ta da tarikat makamında nasihat ve muhabbet sahibi olmak gerektiği yazar. Sufilerin de gerekli olmadıkça konuşmaması, konuştuklarında da sözü uzatmamaları istenir. Harakani, susmanın konuşmaktan daha iyi olduğunu, *Allah'ın duymadığından emin olmadıkça, konuşma ve onu, Allah'ın kulağına ulaştıracak hiç kimsenin bulunmadığına emin olmadıkça konuşulanı dinleme*⁶⁷ sözleriyle anlatır. Tasavvuftaki konuşma adabına göre dervişler, yalan söylememeli, gıybet etmemeli, sorulmadıkça konuşmamalı ve söze ilk önce başlamamalıdır.⁶⁸ Bunların dışında konuşma esnasında izinsiz konuşmamalı, susunca da cahil bir halde olmamalıdır. Şeyhlerin sözlerine müdahale ve üzerinde tasarruf etmemelidir. Konuşma esnasında sesini yükseltmemeli, kısık sesle konuşmalı, konuştuklarında iyi şeyler söylemeli, kimsenin yüzüne kötülüğü söyleyip utandırmamalıdır.⁶⁹

Sekiz dilimli yolun doğru eylem kısmı, Budizm'deki beş temel ahlaki ilkenin uygulanmasını gerektirir. Öldürmemek, çalmamak, zina etmemek, yalan söylememek, sarhoşluk verici madde kullanmamak şeklinde sıralanan kurallara tüm Budistlerin uyması gerekir. Tüm Budistler için geçerli olan kurallardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür;

65 Örneğin bkz. Potthapada Sutta, Udumbarika Sihanada Sutta.

66 Sülemî, 237.

67 Harakani, s. 238.

68 Hücvirî, s. 418.

69 Sülemî, s. 35, 39.

Yaşayan şeylerin öldürülmesini bir kenara bırakmak. Gotama/Bikşu yaşamın tabiriatından uzak durur. O sopayı ve kılıcı, bir tarafa koymuştur. O, yaşayan her şeye merhametli ve nazik davranır.

Verilmeden alınmış şeyleri bir kenara bırakmak. Gotama/Bikşu kendine ait olmayan şeylerin açgözlülüğünden uzak yaşar. O sadece verilen şeyleri alır ve gelecek hediyeleri bekler. O, ömrünü alçakgönüllülükle ve saf kalplilikle geçirir.

İffetsizlikten uzak durmak. Gotama/Bikşu iffetlidir. O, kendini cinselliğin kaba uygulamalarından uzak tutar.⁷⁰

Budizm'e ait yukarıda verilen ilkeler sadece Budizm'de değil pek çok dinde mevcut olan kuralları içerir. İslam ve tasavvuf düşüncesinde de öldürmek haram olarak kabul edilir. Can almanın haram olmasının dini dayanağı da Allah'ın verdiği canın başkası tarafından alınamayacağı ilkesidir. Bu sebeple kişi kendi canını alma konusunda da bir özgürlüğe sahip değildir. Budist metinlerde geçen *yaşayan şeylerin öldürülmesini bir kenara bırakmak* ilkesi sadece insanları değil canlı olan tüm varlıkları kapsar. Dolayısıyla Bikşu, sadece insanlara karşı değil bitkilere, tohumlara ve hayvanlara karşı da merhametli olmalıdır. Benzer şekilde Bektaşilik'te, hakikat makamının bir gereği olarak dünya üzerinde *yaratılmış her şeye güven vermek* vardır. Bu ilkenin de sadece insanlar değil tüm canlılar için geçerli olduğu söylenebilir. Öldürmeden sonraki çalmama, zina etmeme ve daha önce verilen yalan söylememe ilkeleri özellikle Bektaşî kültründe *eline, beline, diline sahip olmak* şeklinde formülleştirilir.

Budizm'deki doğru eylem kısmının iki tarafından bahsetmek mümkündür. İlkinde tüm Budistlerin uyması gereken bağlayıcı kuralları vardır. İkincisinde ise Tathagatalar⁷¹ ve Bikşuların eylemlerini düzenleyen ve tüm Budistler için değil sadece Bikşular ve Tathagata için geçerli olan kurallardan bahsedilebilir. Tarikata mensup kişilerin uyması gerekenler diğer Budistlere göre biraz daha kısıtlayıcıdır. Bu kurallar tasavvuftaki züht tipi bir hayat yaşamayı gerekli kılar. Budist

⁷⁰ Brahmagala Sutta, s. 5.

⁷¹ Tathagata'nın ne olduğu ilerleyen bölümlerde anlatılacaktır.

metinlerdeki parçalara göre Budizm’de teşkilat, kendisine mensup kişilerin hayatını, tasavvufta olduğu gibi kontrol altına alır ve onların yemelerine konuşmalarına, giyinmelerine müdahalede bulunur.

Sekiz basamaklı doğru yolun, doğru meslek ilkesi de yine her iki öğretilerde benzer özellikler barındırır. Doğru meslek ilkesine göre Budist keşişler, kendileri ve toplum için faydalı olacak işlerde çalışmalıdır. Konuya, tasavvuf (daha genel bir bakışla İslam) düşüncesi açısından yaklaşmak gerekirse, her Müslüman’ın helal yoldan kazanç sağlaması gerekir. Yani Müslümanlar, faizle, haram edilen şeyleri satarak geçinmemeli, helal Budizm’deki *doğru çaba*, tasavvuftaki *mücadele* kavramı ile *doğru dikkat* ve *doğru konsantrasyon* da mistik tecrübe yani haller ve makamlar ile benzerlikler gösterir.

Yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak Tasavvuf ve Budizm’de öğretinin bazı zıtlıklar üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür. Zıtlıkların başında yaşam-ölüm zıtlığı gelir. Yaşam ve ölüm zıtlığını tamamlayan bir başka zıtlık da geçicilik ve kalıcılıktır. Yaşam-ölüm dengesine din dışı bir açıdan bakıldığında, *dünyada sınırlı bir hayata sahip olan insan bir gün mutlaka ölecektir ve geçici yaşam, kalıcı ölüme dönüşecektir* gibi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla mutluluk, hüznün, acı, haz gibi duyguların hepsi sadece mevcut hayat için geçerlidir. Sınırlı yaşamında insan, bahsedilen duyguların hepsini tatmış olarak ölecektir. Dinsel inançlar, yaşam-ölüm arasındaki geçicilik-kalıcılık dengesini farklı bir boyuta taşır. Buna göre yaşam sınırlı ve geçicidir; ancak ölüm kalıcı değildir. Ölüm, sonraki hayat için sadece bir basamaktır. Dolayısıyla ölüm de aslında geçicidir, gerçek hayat ise ölüm sonrası hayattır. Ölüm sonrası hayat kalıcıdır, sonsuzdur. Kalıcılık ve sonsuzluğun yanında ölüm sonrası hayatta acı, hüznün, ıstırap gibi duygular da yoktur. Orada sadece mutluluk ve huzur vardır. Sonsuz ve mutlu bir hayat sürmek isteyen insanların yaşamlarıyla bunu hak etmeleri, yani inandıkları öğretilerin kurallarına uymaları gerektiğine inanılır.

Tasavvuf ve Budizm’de kurtuluş ya da mutluluk inancı sadece öte dünya ile sınırlı değildir. İnsanlar dünyada iken yaşadıkları bir tecrübe ile böyle bir mutluluğu deneyimleyebilirler. Böyle bir tecrübe

sıradan insanların yapamayacağı, sadece teşkilata mensup kişilere has bir tecrübe olarak kabul edilir. Mistik tecrübe olarak adlandırılacak bu tecrübenin de bazı gereklilikleri ve geçilmesi gereken bazı basamakları bulunur.

2.2. MİSTİK TECRÜBE

Kişileri dünya ve ölüm sonrası hayat için hazırlayan dini inançların yanında bir de mistik sistemlerden bahsetmek mümkündür. Mistik öğretilerin dinsel inançlardan farkı, ölüm sonrası hayat ile yetinilmeyerek yaratıcı ile *doğrudan/dolaysız* bir bağ kurmak ve kurulan bağın tecrübesini yaşamak olarak gösterilebilir.⁷² Budizm gibi bazı öğretiler hem dini hem de mistik karakter taşır; ancak Budizm, diğer mistik sistemlerden farklı olarak yaratıcı ile yaşanacak bir tecrübeyi amaçlamaz; hatta Budizm böyle bir bağ kurma inancına tepki olarak ortaya çıkar. Budizm'deki mistik taraf, kişinin dış dünyadan tamamen koparak kendine yönelmesini amaçlar.

Tefekkür hali birçok din ve inanç sisteminde mevcuttur; ancak Hint dinleri ile özdeşleştiği söylenebilir. Meditasyon, Hint dinlerinin tamamı için ortak bir öge konumundadır. Bazı Budist ekollerince yegâne ibadet biçimi olarak algılanır.⁷³ Hint dinlerinde meditasyonun karşılığında *Yoga* tabiri kullanılır. *Yoga*, *anga* (uzuv) adı verilen birçok psiko-fizyolojik uygulama ve tinsel alıştırma kategorisi içerir. Uzuvar, bir yandan yoganın bedensel tekniklerini kapsarken bir yandan da kişiyi kurtuluşa götüren zihinsel aşamaları ifade eder. Bahsedilen teknikleri; 1) Frenlemeler (*yamalar*),⁷⁴ 2) Disiplin kuralları (*niyamalar*), 3) Beden duruşları (*asanalar*), 4) Soluğun denetim altına alınması (*pranayama*), 5) Duyumsal etkinliğin dış nesnelerin egemenliğinden özgürleşmesi (*pratyahdra*), 6) Yoğunlaşma (*dharana*),⁷ 7) *Yoga* meditasyonu (*dhyana*), 8) Enstaz (*samadhi*) olarak

72 Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm-Felsefi Bir Yaklaşım*, Dergah Yay., İstanbul 2006, s. 20.

73 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 111, 120.

74 Beş "frenleme" (*yama*) vardır: *ahimsa* (öldürmemek), *satya* (yalan söylememek), *aste-ya* (çalmamak), *brahmacarya* (cinsel perhiz), *aparigraha* (cimrilik etmemek). Eliade, *Dinsel İnançlar...C.2.*, s.72.

sıralamak mümkündür.⁷⁵ Budizm’de yoga yerine cana (jhana, dhyana) tabiri kullanılır. Budist yoganın Hinduizm’deki uygulama ile hemen hemen aynı olduğu söylenebilir.

Tasavvuf, içinden çıktığı İslam kültüründe bulunmayan bağı, kendi kurduğu bir sistem ile gerçekleştirmeye çalışır. İslam düşüncesi ontolojik olarak yaratıcı ile yaratılanları ayırarak mistik bir tecrübe ile kurulacak iletişime izin vermez. İman temelinde kurulan suje (İnsan) ve obje (Allah) ilişkisinde kişi hiçbir zaman yaratıcı ile eşit veya onda içkin bir hale ulaşamaz.⁷⁶ Dolayısıyla kişilerin bütün tefekkürleri, düşünceleri akıl yoluyla Allah’ın varlığını ve birliğini kabul etmeye yöneliktir. Tasavvuf ise iman eylemindeki ontolojik farklılığın ortadan kalktığı bir ruh haline ulaşma peşindedir. Tasavvuf, İslam düşüncesinden farklı olarak fena, vahdet-i vücud gibi geliştirgi öğreti-ler ile Budizm’e yaklaşır. Budizm ile tasavvufun ayrıldığı nokta ise Budizm’de tanrı inancı olmadığından tefekkür daima kişinin kendisine yöneliktir. Tasavvuf düşüncesinde ise tefekkür ve tefekkürün sonucu olan fena ve vahdet-i vücud Allah’a yöneliktir.

Kur’an’da düşünmeye, tefekküre yönelik pek çok ayet bulunur. *Eğer düşünürseniz...* (Al-i İmran/118), *Hâlâ aklınızı kullanmıyor musunuz?* (Mu’minun/80), *Hâlâ düşünmeyecek misiniz?* (Saffat /138) gibi ayetlerde insanların düşünceleri gerektiği istense de düşünme eylemi kişinin kendisinden ziyade dış dünyaya yöneliktir. Kişinin çevresinde gördüklerinden yola çıkarak Allah’ın varlığına ve birliğine iman etmesi gerektiği vurgulanır. Hiçbir zaman *tefekkür edin ve Allah ile bir olun (ya da O’nda fena olun)* şeklinde ifadelere yer verilmez. Kur’an’da geçen; çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız (Kaf/16) ayeti mistik tecrübenin önünü açabilecek ve yaşanmasını olanaklı hale getirebilecek bir yapıda olsa da klasik İslam düşüncesinde, bu ayet de Allah’ın güç ve kudretini gösteren ve insanın başka şeylere yönelmesini engelleyen bir ayet olarak yorumlanır.

İslam düşüncesinde mistik tecrübe, Hz. Muhammed’in yaşadığına inanılan bazı olaylarda görülebilir. Onun Allah’tan doğrudan,

75 Eliade, Dinsel İnançlar..., C.2. , s.72

76 Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, MÜİFV Yay., İstanbul 2002, s. 35.

aracısız bir şekilde vahiy aldığı inancı mistik tecrübeye yakın anlamdadır. Vahiy dışında diğer bir olay da İsrâ ve Miraç'tır. Bazı kişiler tarafından bir mucize olarak görülen hadisenin bizzat yaşandığı kabul edilse de Hz. Muhammed'in Mekke'den Kudüs'e gitmesi, oradan da göğe yükselmesi manevi bir hal olarak kabul edilir ve bedenlen böyle bir olayın yaşanmadığı da söylenir. İsrâ ve Miraç, manevi âleme ait bir hal olarak yorumlansa bile sadece peygambere has bir durum olarak kalır. Ondan başka kimse böyle bir hal yaşayamayacağından Müslümanlara hitap etmez ve mistik tecrübenin önünü kapatır. Bununla birlikte, *namaz müminin miracıdır* hadisi Hz. Muhammed'in yaşadığı manevi hali, onun yaşadığı anlamda olmasa da bireysel boyutta mümkün kılan bir söylemdir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Miraç olayı, diğer mistik inançlarda olduğu gibi yaratıcının doğrudan tecrübe edildiği bir hal değildir. Klasik söyleme göre Hz. Muhammed, Miraç'ta Allah'a iki yay uzunluğu kadar yaklaşır (Necm/9). Dolayısıyla mucize olarak kabul edilse bile ontolojik ayrılık devam etmekte ve bireysel tecrübeye izin verilmemektedir.

Budizm'de meditasyon birbirinin devamı olarak görülebilecek iki aşama halinde ilerler. Aşamalardan ilki *Samadhi'dir* ve sürekli zihinsel konsantrasyonu, suje-obje ayrımının tamamen ortadan kalktığı mutlak kilitlenmişlik halini ifade eder. İkinci meditasyon ise *Vipassana* olarak adlandırılır ve konsantre olma, her şeyin iç yüzünü görme, eşyaların gerçek mahiyetini kavrama yeteneğini ifade eder.⁷⁷ Daha önce bahsedilen sekiz dilimli yolun son ikisi, yani doğru dikkat ve doğru konsantrasyon, meditasyon ya da cana uygulamasını içerir. Sekiz basamaklı yolun son iki kısmı eylemden ve dünyadan ziyade düşünmeye ve kişinin kendisine yöneliktir. Budist öğretilerdeki dört kutsal gerçek ve sonrasında gelen sekiz basamaklı yolun ilk basamağı zihinsel işlemlere yöneliktir. Dünyanın acı ve ıstırap dolu olduğunun farkındalığı ile başlayan manevi yolculuk sonrasında dünya ve topluma yönelik bir hal alır. Doğru meslek, doğru eylem gibi ilkeler ile hem bireysel hem de toplumsal ilişkiler düzenlenir. Sonra kişi tekrar kendisine yönelerek meditasyon aşamasına gelir.

77 Yitik, *Doğu Dinleri*, s. 121.

Budizm’de insan bedeninden bağımsız bir ruh ve yaratıcı bir Tanrı inancı olmadığı için meditasyon, kişinin kendi içine yöneliktir. Meditasyonda amaç, zihnin tamamen arıtılması ve hiçbir şey düşünmeme; hatta düşünmemeyi bile düşünmeme halinin sağlanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında hiçliğe doğru bir yönelmenin olduğu söylenebilir. Meditasyonun her basamağında bir önceki basamağın üstüne çıkarak ilerleme ve bir öncekini bırakma söz konusudur.

Tasavvuf düşüncesindeki *haller*, bazı farkları olsa da Budizm’deki meditasyonu andıran işlevlere sahiptir. Budist meditasyondaki tefekkür kişinin kendisine yönelik iken tasavvuftaki hallerde Allah’a yönelme, ona ulaşma söz konusu olduğundan hiçlik olarak nitelenecek bir durumdan bahsetmek pek mümkün değildir. Hiçlik haline yakın durumlarda bile Allah bilinci devam etmektedir. Dolayısıyla Allah’tan başka hiçbir şeyin kalmadığı, maddi formların hiçliği bilincine ulaşmanın amaçlandığı söylenebilir. Bunun yanında tasavvuftaki hallerde, birbirini tamamlayan ve gittikçe yükselen bilinç hallerinden ziyade, birbirinin zıddı olan psikolojik durumlar söz konusudur. Kabz-bast, havf-reca, heybet-üns gibi haller bu psikolojik durumu yansıtır. Zıt psikolojik durumlarda bir yoğunlaşmanın olduğunu ve içinde bulunulan halin daha baskın olarak hissedildiğini de eklemek gerekir. Yani huzursuzluk/baskı veya huzur/rahatlama hallerinin kendileri daha yoğun hissedilir. Kişi sürekli bir mutluluk veya sürekli bir huzursuzluk hali içinde kalmaz. Havf-reca, kabz-bast gibi haller ile salık psikolojik olarak huzur ve sıkıntı arasında gidip gelir. Bunun yanında tevacüd-vecd-vücut, muhadara-mükaşefe-müşahade gibi birbirinin tamamlayıcısı olan haller de vardır. Hallerin, canalardan bir başka farkı da canalar kişinin kendi çaba ve gayretleri ile ulaştığı zihinsel aşamalardır. Tasavvuftaki hallerde ise bireysel bir çaba olduğu kadar Allah tarafından kişinin kalbine verilmesi de söz konusudur.

Budizm’de beş tür meditasyondan bahsetmek mümkündür. Beş tür meditasyonun hepsi üslup olarak aynı şekilde yapılsa da odaklanma veya düşünce tarzları birbirinden farklıdır. İlk meditasyon türü, *sevgi* veya *merhamet* üzerine yoğunlaşarak yapılır. Burada keşiş tüm varlıkları düşünerek, onların her biri için *mutluluğu* ister. İkinci tür

meditasyonda keşiş tüm varlıkların acı içinde olduğunu ve onların acıdan kurtuluşları üzerine düşünür. Üçüncüsü neşe ve keyif üzerine düşünülen meditasyondur. Dördüncüsü, saf/katışıksız olmama (impurity) üzerine düşünülerek yapılan meditasyondur. Keşiş burada, bedenin kirliliği, rezilliği ve nasıl ölüp çürüyeceği üzerine düşünür. Beşinci ve son meditasyon da sükunet meditasyonudur. Keşiş, insanların sahip olduğu iyi ve kötü şeyler hakkında düşünür ve onların hepsini tam bir zihin dinginliği ve huzuru içinde eşit seviyede görür.⁷⁸ Meditasyonun dört çeşidi ile ilgili olarak Suttalarda, *keşişin; sevgiyle, merhametle, şefkatle ve sükunetle dolu zibni (kalbi) dünyanın bir çeyreğine, ikincisine, üçüncüsüne ve dördüncüsüne ve böylece bütün dünyaya yayılır. Zibni merhametle doludur, nefret ya da kötülük yoktur*⁷⁹ şeklinde ifadeler bulunur. Parçalara göre keşiş farkındalığını arttırdığı zaman onun merhamet ve sevgi ile dolu kalbi tüm dünyayı ve içindeki varlıkları kaplar. Herkes için sevgi ve merhamet besler. İslam ve tasavvuf düşüncesinde haller veya tefekkür, meditasyona yakın anlamları ifade etse de Budizm'de olduğu gibi bir tasnif bulunmaz. Bununla birlikte meditasyon şeklinde olmasa da ilk iki meditasyon türünde olduğu gibi tüm insanlar için sevgi ve merhamet beslemek gibi bir idealden bahsedilebilir.

2.2.1. Mistik Tecrübenin Basamakları

Tasavvuf ve Budizm'de mistik tecrübe, çeşitli basamaklar geçildikten sonra ulaşılan, başlangıcı ve sonu bulunan manevi bir yolculuktur. Manevi yolculuğun basamakları tasavvufta haller, Budizm'de de canalardır. Hal, kelime olarak *değişme, dönüşme, durum ve tavır* gibi anlamlara gelir. Sufiler tarafından parlayıp sönen ve sürekliliği olmayan şimşeğe benzetilir.⁸⁰ Cüneyd-i Bağdadi, *hal kalbe inen bir şey olup devam etmez*⁸¹ derken geçiciliğe işaret eder. Bazı sufiler ise hallerin geçici bir durum olduğuna itiraz ederek onların kalıcı olduğunu

78 T. W. R. Davids, *Buddhism-Being a Sketch of Life and Teachings of Gautama the Buddha*, Society For Promoting Christian Knowledge Pub., London 1894, s. 170-171. Bu meditasyonların Arahant olmaktan ziyade Brahma dünyasında yeniden doğuma sebep olduğu kabul edilir. Davids, bunların Budizm'e sonradan eklendiğini söyler. Bkz. *Tevigga Sutta*, s. 317 (1. Dipnot).

79 *Tevigga Sutta*, s. 317-318; *Cakkavati Sihanada Sutta*, s. 75-76.

80 Sülemî, s. 171.

81 Serrac, s. 41.

savunur ve hali, *Kalbe bulûl eden veya saf zikrin kalbe girmesini sağlayan ve yok olmayan şeydir* diye tarif eder ve yok olana hal denemeyeceğini belirtir. Kelimenin *bavl* kökünden geldiğini söyleyenler onun değiştiğini ve yok olduğunu, *bulûl* kökünden türediğini söyleyenler ise sabit ve devamlı olduğunu ifade etmişlerdir. Genellikle halin, devamlılığı olmayan gelip geçici bir duygu olduğu kabul edilir.⁸² Hal kavramı üzerinde tartışmalar yapılsa da genel kabul görüş hallerin sürekliliği olmayan geçici psikolojik durumlar olduğudur.

Canalar, meditasyon esnasında girilen çeşitli trans alanlarıdır. Geleneksel Budist düşüncesine göre sekiz adet cana vardır. Bunlardan ilk dördü forma sahip bir alan olarak nitelendirilirken; son dördü, formsuz alan olarak nitelendirilir.⁸³ Meditasyon derinlemesine tefekkür hali olarak tanımlanmış olsa da Budizm'deki meditasyonun karşılığında kullanılan canalar, derin düşünceden ziyade düşüncenin aşılmasını, saf bilinç haline, uyanıklık haline ulaşmayı hedefler.⁸⁴ Canalarda, tasavvufta olduğu gibi geçicilik ya da kalıcılıktan bahsedilmez. Canalar, birbirinin devamı şeklinde ilerleyen ve her birinde bilinç düzeyinde değişimler yaşanan zihinsel basamaklardır.

Budizm'de meditasyon bir ön hazırlık ve eylem aşamasından oluşur. Ön hazırlık olarak, sekiz dilimli yol, beş zincirden kurtulma gibi aşamalar sayılabilir. Hazırlık aşamalarındaki uygulamaları yerine getiren keşişin, ulaşmış olduğu farkındalık ile memnuniyet ve neşe hissedeceği ve bir mutluluk duyacağı kabul edilir. Mutluluk, beraberinde kalbin dinginleşmesini de getirir.⁸⁵ Dinginlik aşamasından sonra artık keşiş ilk canaya girmeye hazırdır. Suttalarda bu durum şöyle anlatılır;

Duyusal zevklerden, faydasız zihinsel niteliklerden tamamen geri çekilmeyle, keşiş ilk cana'ya (tarafsızlık, muhakeme ve aynı zamanda devam eden araştırmadan kaynaklanan mutluluk ve rahatlık alanı) girer. Orada ilk ve sürekli düşünce, tenhalıktan kaynaklanan

82 Demirci, s. 216.

83 Karen Derris, "Dhyana" EB, s. 226; meditasyonun basamakları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hammet Arslan, *Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*, Basılmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir 2013.

84 Güngören, s. 130.

85 Eliade, *Yoga*, s. 218.

neşe ve mutluluk ile doludur. Dünyayla bağlarını koparmaktan doğan (yalnızlıktan doğan) bu hal içinde araştırma ve düşünme sürmektedir. Burada daha önce sahip olduğu arzu fikri yok olur. Bunun üzerine onda hafif fakat gerçek bir mutluluk bilinci ortaya çıkar.⁸⁶

Suttalarda ilk cana, Tıpkı pirinçten yapılmış kâseye parfümlü sabun döken ve ona yavaş yavaş su serpip birlikte yoğuran yetenekli bir hamamcı ve hamamcı çırağı gibidir; onların bu doymuş, nemli, sabun tozu topundan bir sızıntı olmaz⁸⁷ örneğiyle anlatılır. Örnek artık yoğunlaşmanın başladığını ve zihinden dış dünyaya, dış dünyadan da zihne bir sızıntının olmadığını gösterir; ancak ilk cana, giriş niteliğinde olduğundan yoğunlaşma tam olarak gerçekleşmez. Birinci canada *tenbalıktan*, dünyayla bağlarını koparmaktan kaynaklanan bir huzur hissedilir. Yani burası sadece dış dünyadan kopmanın ve duyuşal hazları, arzuları terk etmenin gerçekleştiği bir makamdır. Bu aşamada zihin aktiftir ve görevlerini yerine getirmeye devam etmektedir. *Araştırma ve düşünme sürmektedir* ifadesinden de anlaşıldığı üzere zihin, dünya üzerine düşünmekten alıkonmamıştır. Bunun gerçekleşebilmesi için keşişin yoğunlaşmasını arttırması gerekir.

Tasavvufta ilk canaya karşılık olarak, birbirine çok yakın anlamda kullanılan *levaiih*, *tevalive* *levami* halleri örnek gösterilebilir. Üç kavram da *kalp ile yükselme halinde ve yukarıya doğru çıkış vaziyetinde bulunan; fakat devamlı olarak marifet güneşi tarafından aydınlatılmayan başlangıç durumundaki saliklerin sıfatları* olarak gösterilir⁸⁸ ve müridin kalbinde meydana gelen bir parıltıyı ifade eder. Parıltının şiddeti nefisten uzaklaştıkça, levaihten levamiye doğru artar. Levaiih, salikin gönlünü aniden aydınlatan ve hemen kaybolan bir şimşeğe benzetilir. Levami, levaihten biraz daha parlak, biraz daha kalıcıdır; bir an için saliki kendinden alır. Tevali, levamiden daha sürekli ve güçlüdür.⁸⁹ Budist meditasyonun aksine üç halde de tam bir yoğunlaşmadan bahsetmek mümkün değildir. Bu haller bir şimşeğe benzediğinden ve anlık ruh

86 Potthapada Sutta, s. 248; Eliade, Yoga, s. 218.

87 Samannapala Sutta, s. 84.

88 Sülemi, s. 170.

89 Süleyman Uludağ, "Levami", DİA, C. 27, s. 144. Üç kavram için ayrıca bkz. Sülemi, 170-171; Hücvirî, s. 442; Serrac, s. 393-394.

halleri olduğundan zihinsel işlevlerin durdurulması gibi bir durum da söz konusu değildir. Verilen haller, *fena haline* ulaştığında adeta yok olacak kişinin buna hazırlanması için bir hazırlık aşaması gibidir.

İlk canada dünyevi arzular terk edilir, muhakeme ve düşünme devam eder. Kişinin ikinci canaya geçebilmesi için muhakeme ve düşünmeyi de bırakması gerekir. İkinci cana metinlerde şu şekilde verilir;

*Keşiş düşüncesini dizginleyip iç huzuru ve zihinsel bütünlüğü (birliği) kazanarak (muhakeme ve araştırmayı bastırarak) ikinci canaya (düşünceden uzak, konsantrasyonun sükûnetinden kaynaklanan muhakeme ve araştırmanın olmadığı, zihnin yükseldiği, kalbin sükûna erdiği mutluluk ve rahatlık alanı) girer ve orada kalır. Sonra ilk canada ortaya çıkan mutluluk bilinci yok olur. Bunun üzerine onda konsantrasyondan kaynaklanan hafif fakat gerçek bir mutluluk bilinci ortaya çıkar.*⁹⁰

İkinci canada asıl olan konsantrasyondur. İkinci canaya ait yukarıda verilen parçada geçen *düşüncesini dizginleyip, zihinsel bütünlüğü (birliği) kazanarak* gibi ifadeler metnin anahtar ibareleridir. Dış dünyaya yönelik bir aktivite halinde olan zihin kontrol altına alınarak tek bir noktaya odaklanmaya başlar. İkinci cananın ayırt edici niteliği, kalbin sakinliği ve zihinde duruluktur. İlk canadaki mutluluk, bir kavram olarak devam etse de kaynağı itibarıyla farklıdır. Bıkşu'da, bağlardan kurtulmanın getirdiği yüce ama gerçek sevinç ve mutluluk bilinci silinip giderken, yoğunlaşmadan doğan yüce ama gerçek bir sevinç ve mutluluk bilinci öne çıkar ve Bıkşu, o bilinç içerisinde kalır.⁹¹ İkinci canada kişinin bağlardan kurtulmasının ve sükûnete ulaşmasının sebebi, *muhakeme ve araştırmanın* olmamasıdır. Muhakeme ve araştırma zihnin dünya ile girdiği ilişki neticesinde ortaya çıkan kavramlar olarak görülür. Bu sebeple zihin dış dünyaya dönük düşünme eyleminden uzaklaştırılarak içe yöneltilmeye başlanır.

90 Potthapada Sutta, s. 249.

91 Eliade, Yoga, s. 218-221.

İkinci canadaki yoğunlaşma hali de başka bir örnek ile şöyle dile getirilir; tıpkı, kaynak suyu ile dolu; doğudan, batıdan, kuzeyden, güneyden bir girişi olmayan derin bir gölet gibidir. Tanrı (*gökyüzü*) zaman zaman sağanak yağmurlar gönderir ve göleti doldurur. Böylece göletin içinden fışkıran soğuk su kaynağı yayılır ve göleti soğuk su ile doldurur. Göletin soğuk su dolmayan hiçbir yeri kalmaz.⁹² Verilen örnekte göletin bir girişinin ve dolayısıyla çıkışının olmaması önemlidir. Burada ilk canaya verilen örnekteki benzer bir metafora başvurulmuştur. İkinci canadaki örneğe göre kişinin zihni tıpkı örnekteki gölet gibi ne dışarıdan beslenmekte ne de dışarıya akmaktadır. Kişinin içinde bulunduğu yoğunlaşma ve bilinç hali zihninin her tarafına yayılmış vaziyettedir. Ayrıca hiçbir taraftan giriş ya da çıkışı olmayan bir su kütlesi gibi kontrol altına alınmış vaziyettedir. Dışardan giriş çıkışı olmayan bir göleti tek parça/katışksız olarak kabul etmek mümkündür. İkinci canada zihin de dış dünyadan gelen duyular ile ilgilenmediği, muhakeme ve araştırmayı sonlandırdığı için zikredilen su gibi tek parça halindedir. Sadece kendisine odaklanmıştır.

İkinci canada yoğunlaşma ve mutluluk devam ederken mutluluk bilincinin nesnesi değişir. Dünya ile bağlarını koparmaktan kaynaklanan mutluluk yerini konsantrasyondan kaynaklanan mutluluğa bırakır. Tasavvufta da hallerde ilerledikçe ya da bir halden diğerine geçildikçe içinde bulunan psikolojik durumun yoğunlaşması söz konusudur. Bununla birlikte geçişler sırasında hissedilen bir mutluluktan bahsetmek pek mümkün değildir.

Tasavvufta, levaihi gibi çok kısa süren hallerden sonra, psikolojik zıtlık içeren hallerin ilki *havf* ve *reca* makamlarıdır. *Havf*, *korku* *reca* da ümit anlamında kullanılan iki terimdir.⁹³ Salık bir yandan Allah korkusu ile yaşarken bir yandan da O'ndan ümidini kesmemenin bilincine varır. Böyle bir durumun olmasının sebebi, tefekkür nesnesi olan Allah'a karşı duyulan sevgi kadar O'ndan korkmanın, saygı göstermenin de dini gelenekte mevcut olmasıdır. *O aldatıcı (şeytan) da Allah'ın affına*

92 Samannapala Sutta, s. 85.

93 Havf ve Reca kavramları için bkz. Sülemini, s. 216-228; Serrac, ss. 59-61; Kelabazi, s. 149; Mustafa Kara, "Havf", DİA, C. 16, ss. 528-531; Süleyman Uludağ, "Reca" DİA, C. 34, s. 502.

güvendirerek sizi aldatmasın (Lokman/33) mealindeki ayet, böyle bir bakış açısının izlerinden biri olarak gösterilebilir. Böylece salık gitmiş olduğu yolda, havf duygusu sayesinde kurtuluşa ulaşacağı konusunda kendinden emin olmaz. Çünkü her an bir hata işleyip Allah'ın gazabına uğrama ihtimali vardır. Bununla birlikte reca hali ile de Allah'tan ümit kesmemesi gerektiğine dair bir beklenti içine girer.

Budist metinlere göre keşiş, ikinci canadan sonra, mutluluktan uzak durarak sakin, kendine hâkim ve düşünceli olur. Bedeninde, Arahantların (veya Buda'nın), *Kendine bâkim ve sakin olan kişi huzurludur* diye nitelediği rahatlığı hisseder. Böylece üçüncü canaya girer ve orada kalır. Üçüncü canada ortaya çıkan, yoğunlaşmadan kaynaklanan mutluluk kaybolur. Bunun üzerinde onda huzurun (veya kayıtsızlığın) mutluluğunun bilinci ortaya çıkar.⁹⁴ Üçüncü cana dizginlenmiş, kontrol altına alınmış zihnin karşılıklarının alınmaya başladığı bir ruh hali olarak görülebilir. Çünkü burada artık yoğunlaşma hali de aşılar ve huzur hissedilmeye başlanır.

Üçüncü cana da bir gölün içinde yetişen lotus çiçeği örneği ile şöyle anlatılır; *Lotusların bazıları suda doğar ve yetişir. Suyu batmış olarak kalır ve suyun dışına çıkmadan gelişir. Böylece onlar köklerinden uçlarına kadar soğuk su ile dolar.*⁹⁵ İlk iki canada örnekler, zihnin dış dünya ile olan ilişkisine yönelikti. Burada ise içinde bulunulan halin tüm zihne ve bedene nüfuz etmesi söz konusudur. Üçüncü canada zihin-dış dünya ilişkisi bir sorun ya da tehlike oluşturmamaktadır; çünkü artık beden ve zihin o kadar yoğunlaşmıştır ki dış dünyadan gelen uyarılara kapalı haldedir.

Tasavvufta korku ve ümit hallerinin daha yoğun olarak yaşandığı diğer haller *kabz* ve *bast*'tır. Kabz ve bast, havf ve recâ *makamlarıyla* benzerlik gösteren *hallerdir*. Kabz ve bast, korku ve ümit halini geçtikten sonra oluşan haller olarak tanımlanır. Arif için kabz ve bast daha işin başlangıcında bulunan kişi için olan korku ve ümit derecesindedir.⁹⁶ Cüneyd-i Bağdadî kabz ve bast için, *Allah'tan korkmak*

94 Potthapada Sutta, s. 249.; Eliade, Yoga, s. 218.

95 Samannapala Sutta, s. 86.

96 Sülemî, s. 151-152. Ayrıca bkz. Serrac, s. 403; Hücvirî, s. 433.

*bende kabz meydana getirir. Allah'tan gelen ümit de bende bast meydana getirir*⁹⁷ der. Kabz ve bast halleri havf ve recâ ile benzer kavramlar olarak verilse de tam olarak korku ve ümit hallerini karşılamazlar. Kabz hali, havf gibi korkudan ziyade salikin manevi bir tutukluk içinde bulunmasını, bir anda kalbine gelen manevi sıkıntıyı, huzursuzluk sebebiyle hissettiği tutukluk ve durgunluk halini anlatır. Bast da tutukluktan sonraki ferahlamadır.⁹⁸ Kabz ve bast hallerinde yoğunlaşma bir şekilde artarak devam etse de Budizm'de olduğu gibi dış dünyadan kopma veya huzurun tüm bedende hissedilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Korku ve ümit hallerinin daha yoğun olarak tüm bedende hissedilmesi gibi bir yorum yapılabilir.

Suttalara göre, zevkin ve acının terk edilmesiyle (daha önceki mutluluğun ve kederin kaybolması gibi) keşiş, *dördüncü canaya* (*sükûnet ve farkındalığın saflığı, acının da mutluluğun da olmadığı alan*) girer. Onun üçüncü canadaki bilinci kaybolur. Burası haz ve acının ötesinde, sükûnet ve farkındalık tarafından saflaştırılmış, katıksız bir kendine hâkim olma ve sükûnet halidir.⁹⁹ Dördüncü canada, daha önce var olan yüce ve gerçek mutluluk ve kayıtsızlık düşüncesi silinir, yüce ve gerçek bir rahatlık ve rahatsızlık yokluğu düşüncesi ortaya çıkar ve keşiş bu düşüncede kalır.¹⁰⁰ Dördüncü canada bilincin işlevinin yavaş yavaş sonlanmaya başladığı görülür. Üçüncü canada, bilincin dış dünya ilişkisi artık kesilmişti. Dördüncü canada geçen *rahatlık ve rahatsızlık yokluğu düşüncesi* şeklindeki ifade, bilinçteki yoğunlaşmayı gösterdiği gibi bilincin dış dünya ile kesilen ilişkisinin duygulara yansımalarını da gösterir. Burada zihin, daha önceki canalarda geçen mutluluk üzerine de düşünmemeye başlar.

Son cana da üçüncüsüne benzer bir örnekle şöyle anlatılır; tıpkı başından ayaklarına kadar beyaz cübbe ile kaplanmış, oturan bir adam gibi. Böylece onun bedeninde beyaz cübbenin uzanmadığı hiçbir yer yoktur. Orada oturan *Bikşu'nun da tüm bedeni saflık, yarı*

97 Sülemi, s. 153;

98 Süleyman Uludağ, "Kabz", DİA, C. 24, s. 44.

99 Brahmagala Sutta, s. 51; Eliade, Yoga, s. 219.

100 Eliade, Yoga, s. 219.

saydamlık ile kaplanmıştı. Bedeninde kaplanmayan hiçbir yer yoktur.¹⁰¹ Dördüncü cananın örneği de diğerlerinden farklı değildir. Örnekler, aslında içsel bir yolculuk veya trans hali olan canaların kişinin zihnini ve bedenini nasıl kapladığı ile ilgilidir. Zihinsel aktivite sonunda bedenine de etki ederek keşişin her yerini kaplar.

Dördüncü canadaki yoğunlaşma hali tasavvuftaki *heybet* ve *üns* halleri ile karşılaştırılabilir. Heybet ve *üns*; yoğunlaşmanın arttığını, salikin yavaş yavaş fena haline yaklaştığını gösteren hallerdir. Genellikle kabz ve bast halleriyle birlikte anılırlar; ancak heybet ve *üns* hali daha üst bir mertebeye işaret eder. Heybet, kabz halinden daha fazla bir korku halini ifade eder. Buna göre heybet haline giren salik kendini kaybeder; hatta öyle bir hale gelir ki yüzüne kılıç vurulursa hissetmez olur.¹⁰² *Üns* ise neşe ve sevinç halidir.¹⁰³ Her ne kadar *üns* halinde bir neşeden bahsedilse de yoğunlaşmaya engel olacak bir durum ortaya çıkmaz. Kuşeyri'ye göre *ünsün* en aşağı mertebesi salikin kızgın ateşler içine atılsa bile *üns* halinin bozulmaması ve kederin hissedilmemesidir.¹⁰⁴ Dördüncü canadaki, duyguların ve duyumların kesilmesine benzer bir ruh hali heybet ve *ünste* yaşanır. Zira *üns* halinde, kalpte Allah'tan başkasının bulunmaması gibi bir durumu da vardır. Bu halde salik, kalbini meşgul eden her şeyden kurutulur. *Lüma'da* konuyla ilgili şöyle bir parça vardır; Şibli'ye, "*ünsün ne olduğu*" sorulduğunda şu karşılığı vermişti; "*Üns, senin senden, nefsinden ve bütün varlıklardan uzaklaşman ve Allah ile üns halinde bulunmandır.*"¹⁰⁵ Örnekte de görüldüğü gibi *üns* halinde kişinin bilinci, kendisi de dahil olmak üzere, tüm varlıklardan soyutlanır, artık herhangi bir varlığın veya duygunun mevcudiyeti söz konusu değildir.

Budizmdeki dört canaya ilişkin evreleri şöyle özetlemek mümkündür; 1) Zihni ve duyarlılığı *günah eğilimlerinden* arındırmak, yani onları

¹⁰¹ Samannapala Sutta, s. 86.

¹⁰² Sülemi, s. 154.

¹⁰³ Kelabazi, s. 160. Aynı ifade Serrac'ta, *Üns*, kalbin Sevgiliyle sevinç duymasıdır şeklinde geçer. Bkz. Serrac, s. 65. Cüneyd-i Bağdadi'ye göre *üns* haline girildiğinde heybet tamamen yok olmaz. Heybet hali devam etmekle birlikte öfke hali ortadan kalkar. Bkz. Kelabazi, s. 160; Serrac, s. 64.

¹⁰⁴ Kelabazi, s. 154.

¹⁰⁵ Serrac, s. 64, 65.

dış etkilerden soyutlamak, bilincin birinci özerklik aşamasını gerçekleştirmek; 2) Zihnin diyalektik işlevlerini yok etmek, yoğunlaşmayı sağlamak, seyreltilmiş bilinç üzerinde kusursuz hâkimiyet kurmak; 3) Gerek duyularla algılanabilir dünyayı, gerekse bellekle her türlü ilişkiyi askıya almak, *var olma bilinci* dışında başka bir içeriği olmayan dingin zihin berraklığını sağlamak; 4) *Zıtları* yeniden birleştirmek, *saf bilincin* mutluluğunu elde etmek.¹⁰⁶ Tasavvuftaki hallerde de benzer durumlar olsa da bazı farkların olduğunu da belirtmek gerekir. Örneğin canaların ilk aşamasındaki *Zihni ve duyarlılığı günah eğilimlerinden arındırmak* ilkesi, tasavvufun ilk aşaması olan tövbe ve yakaza aşamaları ile benzerlik gösterir. Tövbe de zihni günahattan ve günaha sebep olacak şeylerden arındırmak gerekir. Diğer canalarda görülen bilincin yoğunlaşma halleri ise hallerin bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte tasavvufta saf bilinç aşamasında, saflıktan kastedilen şey, Allah dışında bir varlığın kalmamasıdır. Dolayısıyla tasavvufta bilincin saflaştırılması, farklı bir amaca hizmet eder. Bilinci, her şeyi silerek saflaştırmanın amacı katıksız bir şekilde Allah'a yönelmek ve onu tecrübe etmektir.

Canalar tanımlanırken mutluluk veya huzurdan bahsedilir; ancak her bir canada huzurun kaynağı değişir. İlk canada; *tarafsızlık, muhabe ve devam eden araştırmadan* kaynaklanan mutluluk ve rahatlık vardır. Dünyayla bağlarını koparmaktan doğan bu hal içinde *araştırma ve düşünme* henüz sonlandırılmamıştır. Sadece daha önce sahip olduğu arzu fikri yok olur. Keşiş zihnini dış etkilerden arındırır. İkinci canada mutluluğun kaynağı *konsantrasyondur*. Burada artık yavaş yavaş *yoğunlaşma* başlar. İkinci cananın ayırt edici niteliği *kalbin sakinliği ve zihinde duruluktur*. Üçüncü canada, mutluluk kaynağı olarak *huzurun* (veya kayıtsızlığın) *bilinci* gösterilebilir. Kayıtsızlık ile zihinsel faaliyetler askıya alınarak *var olma bilinci* dışında başka bir içeriği olmayan dingin bir zihin berraklığı sağlanır. Son cana, haz ve acının ötesinde, sükûnet ve farkındalık tarafından saflaştırılmış, katıksız bir kendine hâkim olma ve sükûnet halidir. Burada yüce ve gerçek bir rahatlık ve rahatsızlık yokluğu düşüncesi ortaya çıkar ve keşiş bu düşüncede kalır. Zihin, zıtları yeniden birleştirir ve saf bilincin mutluluğunu elde eder.¹⁰⁷

106 Eliade, Yoga, s. 219.

107 Eliade, Yoga, s. 219.

Manevi yolculukta, salikin psikolojik olarak zıt durumların arasında gidip gelmesi onda başka bir sıkıntının doğmasına sebep olur. Her ne kadar bast, reca gibi haller rahatlatıcı bir anlamı ifade etse de zıtlar arasında gidip gelmenin kendisi sıkıntılı bir ruh halini doğurabilir. Budizm'de olduğu gibi zıtlıklardan kaynaklanmayan, biz-zat kendisi huzur veya mutluluk sağlayan haller tasavvufta zevk, şirb, nefes gibi adlar ile bulunur. Bunlardan zevk, *saliklerin tecellinin meyveleri ve keşfin neticeleri olarak yaşadığı manevi hazzı*, şirb de içinde bulunulan halden alınan hazzı ifade ederken nefes ise *fena haline yaklaşan salikin yaşadığı duygu yoğunluğunun bir anlığına hafiflemesi* olarak tanımlanır.¹⁰⁸ Görüldüğü gibi bunlardaki haz hali, içinde olunan başka bir halden alınan haz veya yoğunluğun çok olduğu hallerde yaşanan anlık ferahlamalardır.

Zevk ve şirb gibi rahatlama, huzur anlamında kullanılan bir başka kavram da *nefes*'tir. Salik, yavaş yavaş fena haline yaklaştıkça yaşadığı duygu yoğunluğu da artar. Yoğunluğun, bir anlığına da olsa hafiflemesi ve salikin ferahlaması nefes hali sayesinde gerçekleşir. Nefes kelimesini ilk sufiler, *salikin ilâhî aşk ateşiyle yanan kalbinin bu ateşin hafiflemesi neticesinde rabatlığa kavuşması* anlamında kullanır.¹⁰⁹ Tasavvuf klasiklerinde nefes, *gaybdan gelen latif haller ile kalplerin ferahlaması, yanma anında kalbin rahatlaması*¹¹⁰ gibi anlamlarda kullanılır. Nefes'e verilen anlamlara bakıldığında kişinin sona yaklaştığı gibi bir anlam da çıkarılabilir. Salikin hissettiği yoğunluk iyice artmış ve yoğunluktan kaynaklanan ateş de dayanılmaz boyutlara ulaşmıştır. Dayanılmaz boyuta ulaşan yakıcılık da nefes ile söner.

Zevk, şirb, nefes gibi haller kişiye anlık huzur ya da rahatlama verse de asıl amaçlanan şey bitmek, yok olmak gibi anlamlarda kullanılan fenadır. Salik her ne kadar psikolojik olarak baskı altında kalsa ve bazen rahatlamaya ihtiyaç duysa da rahatlama ve huzur halinde kalmayarak baskı ve stresin arttığı hallere doğru yükselme peşindedir.

108 Süleyman Uludağ, "Zevk", TTS, s. 392; Serrac, s. 436.

109 Süleyman Uludağ, "Nefes", DİA, C. 32, s. 522.

110 Sülemî, s. 177; Serrac, s. 408.

2.2.2. İleri Derecede Yoğunlaşma

Canalar, meditasyon ve kurtuluş için önemli birer basamaktır. Ancak meditasyon ve kurtuluşa ulaşma, dördüncü canaya ulaşmak ile son bulmaz. *Samapatti* adı verilen ve kişiyi nihai vecd durumuna hazırlayan dört tinsel basamağı da bunlara eklemek gerekir. *Potthapada Sutta*'da keşişin gireceği samapattiler anlatılır. Anlatıda Buda'ya, "Bilincin ileri derecede sönmesi (*trans haline geçmesi*) nedir?" diye sorulur. Buda, canaları anlattıktan sonra ileriki aşamaları da şöyle anlatır;

Sonra (fiziksel) form algısının tamamen aşılmasıyla, direnç algısının kaybolmasıyla, farklılığın idrakinin önemsenmemesiyle keşiş, 'sonsuz boşluk' diye düşünerek, zihnin sadece boşluğun (uzayın) sonsuzluğu fikriyle ilgili olduğu ruh haline girer ve orada kalır. Onun önceki bilinci kaybolur ve bunun üzerine onda sadece sonsuz boşluk ile ilgili olan varlığının mutlu bilinci ortaya çıkar.¹¹¹

Samapatti'nin ilk aşamasında kişide artık uzamsal olarak hiçbir bilinç kalmaz. Kişi tüm dünyevi arzulardan ve hatta dünyanın kendisinden uzaklaşır. *Farklılığın idrakinin önemsenmemesi* ifadesine göre, dış dünyadaki çeşitlilik keşiş için bir anlam ifade etmez. Tüm varlık onun için tek bir noktada birleşir. Tüm varlıkların bir noktada birleşmesinin neticesinde kişi varlık dışında kalan şeye yani boşluğa odaklanır. Zihinsel bir işlev ya da bir düşünce olarak yer alsa da *sonsuz boşluk* yine dış dünyaya yönelik bir aktivitenin ürünüdür. Bilinç dış dünya ile ilişkisini kısmen kesmiş ancak tam olarak kendisine yönelmemiştir. Bu yönelim bir sonraki aşamada gerçekleşir. Uzam bilincini aşan keşiş için bir sonraki aşama *sonsuz bilinç* aşamasıdır. Keşiş, zihnin sadece bilincin sonsuzluğu fikriyle ilgili olduğu ruh haline girer ve orada kalır. Onun önceki bilinci kaybolur ve bunun üzerine onda sadece sonsuz bilinç ile ilgili olan varlığının mutlu bilinci ortaya çıkar.¹¹² Bilincin sonsuzluğu, artık duyuşal ve zihinsel deneyimlerle sınırlanmadığı zaman ortaya çıkar.¹¹³ Artık bilinç ne dış dünyaya ne de boşluğa yönelmiştir. Tamamen kendi üzerine odaklanarak sonsuzluk fikrini

¹¹¹ Potthapada Sutta, s. 249.

¹¹² Potthapada Sutta, s. 250.

¹¹³ Eliade, Yoga, s. 220.

bilinç ile birleştirir. Bununla birlikte kendisine yönelen ve sonsuz bilinç aşamasına geçen zihinde düşünme eylemi bir şekilde devam etmektedir.

Sonsuz bilinç aşamasından sonra keşiş bilincin (düşüncenin) sonsuzluğunun boyutlarını aşar ve *hiçbir şey yoktur* diye düşünerek hiçliğin boyutlarına girer. Onun önceki bilinci kaybolur ve bunun üzerine onda *hiçliğin saf gerçeğinin algısı* ortaya çıkar. Keşiş burada kendisinin idrakine vardığı zaman, adım adım algı zirvesine ulaşır. Algı zirvesinde kaldığı zaman, onda, düşünce benim için kötüdür. Düşüncesizlik benim için daha iyidir. Eğer düşünmüş ve dilemiş olsaydım bu algım durur ve daha yoğun algı ortaya çıkardı. Bir şey düşünmesem ya da dilemesem düşüncesi ortaya çıkar. Artık o ne düşünür ne de ister. İstemediği ve düşünmediği için bu algı durur ve daha yoğun bir başka algı ortaya çıkmaz ve durmaya ulaşır.¹¹⁴ Burası zihninin tamamen durdurulduğu ne düşünce, ne de düşünce yokluğu olan bir zihin halidir.¹¹⁵ Durmadan hemen önce son bir eylem olarak, *bir şey düşünmesem ya da dilemesem* aşamasını gerçekleştiren zihin son bir eylem ile işlevine son verir. Burada keşiş fizyolojik açıdan kataleptik¹¹⁶ bir hal içinde gibidir ve *bedeniyle Nirvana'ya dokunduğu* söylenir.¹¹⁷ Keşiş için artık kurtuluş/aydınlanma gerçekleşmiştir, daha ilerisi yoktur. Yolculuğu esnasında kişide ortaya çıkan son düşünce ve düşünceye bağlı olarak son istek, bir şey düşünmemek ve bir şey istememektir. Son karardan sonra bilinç adeta tamamen kendini kapatır. Saf bir mutluluk ve kurtuluş alanı olan Nirvana'ya ulaştığında artık onu anlayabilecek, anlamlandırabilecek bir zihin kalmaz. Dolayısıyla Nirvana ancak tecrübe edilebilir, anlatılmaz.

Mistik tecrübe sadece Budizm'de değil birçok inanç sisteminde, doğası gereği anlatılamaz bir yapıdadır. Aynı şey tasavvuf düşüncesi

114 Potthapada Sutta, s. 251.

115 Eliade, Yoga, s. 220.

116 Katalepsi, kol ve bacaklardaki mumsu katılıkla, uyarılara karşı tepkisizlikle, dil-sizlik ve hareketsizlikle tanımlanan bir hastalık durumudur. Hareketsizlikten dolayı bu hale geçici ölüm hastalığı da denir. Bkz. Selçuk Budak, "Katalepsi", Psikoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2009, s. 415; Orhan Hançerlioğlu, "Katalepsi", Felsefe Ansiklopedisi, C. 3, Remzi Kitabevi, İstanbul 1976, s. 240.

117 Eliade, Dinsel İnançlar..., C. 2, s. 114.

için de geçerlidir. Tasavvufta da kişilerin ulaştıkları fena, vahdet gibi haller söz ile anlatılamaz, dile getirilemez haller olarak kabul edilir. Hallac-ı Mansur'un *ene'l-hak* (ben hakkım) demesi, Bayezid-i Bisami'nin, *kendimi tenzih ederim, şanımla ne yücedir* demesi gibi sözler ise dile getirilemez tecrübenin etkisiyle söylenmiş şathiyye tarzı sözlerdir.

Tasavvufta süluk, Budizm'de olduğu gibi aklın çalıştırıldığı, işlediği bir durum ile başlar; ancak sonrasında bazı değişimler yaşanır. Kişinin girmiş olduğu hallerin başlangıcı hafif bir parıltı ile başlar, sonrasında zihin korku ve ümit gibi zıt düşünceler arasında gidip gelir. Gidip gelmeler de zihnin aktif olduğunu gösterir. Hatta salikin, manevi yolculuğu esnasında ulaştığı bir hal; ilham ile vesveseyi, keramet ile aldanmayı, yakın ve istidracı birbirinden ayırt etme hali olarak kabul edilir.¹¹⁸ Burada akıl işlemekte ve kendine düşen vazifeyi yerine getirmektedir. Sonraki bazı makam veya hallerde odaklanmanın artmasıyla zihnin anlamaya, anlamlandırmaya (yani bilgiye) yönelik görevi ve işlevselliği, kendisinden alınır ve kalbe verilir. Düşünme, bilme gibi eylemlerin kalbe verilmesinin sebebinin Kur'an'da geçen bazı ifadelerden çıkarmak mümkündür;

Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur (Hacc/46); Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var? (Muhammed/24); Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan... (Araf/179); Kur'an'ı anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler, kulaklarına da ağırlık koyarız (İsra/46).

Yukarıdaki ayetler İslam düşüncesinde kalbin düşünme ile ilişkisini kuran ayetlerden bazıları olarak görülebilir. Verien parçalara göre hakikate, doğruyu bulmaya yönelik, düşünme eylemi kalp ile sağlanır. Kalbin böyle bir bilme işlevini aklın başarması söz konusu değildir. Dolayısıyla tasavvufta odaklanma, zihni faaliyetlerin durdurulması ve düşünmenin kalp ile sağlanması olarak görülebilir. Yani

¹¹⁸ Tirmizi, ss. 116-119.

zihninin ve dolayısıyla aklın devre dışı bırakılması, farklı bir boyuta taşınır. Zihnin yapması gereken işlevlerin kalbe aktarılması, böyle bir misyonun kalbe verilmesi; tasavvufi bilgi terminolojisindeki keşif, ilham gibi eylemlerin önünü açar. Keşif ve ilhamın dışında muhaddara, mükāşefe, müşahede gibi makam ve haller de yine kişinin bilgiye yönelik eylemlerini kapsar. Mükāşefe, müşahede gibi hallerde salık, normal insanların ulaşamayacağı bilgilere ulaşır. Bilginin bu türü kişinin sadece kendi çabalarıyla ulaşacağı bir bilgi değildir. Burada Allah'ın bilgi edinmeye müdahalesi söz konusudur.

Canalarda, zihninin devre dışı bırakılması son nokta olarak görülebilir. Tasavvufta ise zihninin yerini kalp alır. Kişi istediği kadar zihnini devre dışı bıraksın ve *yokun da yok olduğu* bir dereceye varsın, bir tek şey yani *Allah* fikri terk edilemez. Bütün soyutlanmaların sebebi de yaratıcıdan başka bir şeyin kalmamasını sağlamak içindir. Dolayısıyla bütün *yok etme çabaları* fiziksel dünyaya yöneliktir. Tirmizi'nin, kişinin ulaşabileceği en üst makamı anlatırken kullandığı; *salık, bütün makamları aşar, nihayet Hak ile baki olur. Makamsız, mekânsız, isimsiz, resimsiz, sıfatsız, isteksiz, duyumsuz, adeta hiç yokmuş gibi olur ve sadece ezeli Hak kalır*¹¹⁹ şeklindeki ifadesi, her şeyin silinip sadece Allah'ın kaldığı bir duruma işaret eder. Bu haliyle tasavvufun, Budizm'den kısmen ayrıldığı söylenebilir. Canalarda içe yönelme mutlak bir haldir ve dış dünyaya dair bir eylem söz konusu değildir. Canalar için kullanılan benzetmelerde de görüldüğü üzere dış dünya ile zihin arasında herhangi bir iletişim söz konusu değildir. Tasavvufta ise içe yönelme esnasında dış dünyaya dair bir terk etme eyleminden bahsedilse de Budizm'deki gibi kişinin tüm fikirlerden soyutlanması söz konusu değildir. İleride bahsedilecek olan *vecd* hali bile aslında kalpte Allah'tan başkasının kalmamasından kaynaklanan *saf tecrübenin* bir sonucu olarak görülebilir.

Tasavvufta; *kalpte, ilginin ve endişenin tek bir noktaya odaklanması* anlamında bir yoğunlaşmadan bahsedilebilir. Böylece tefekkürün daha iyi olacağı kabul edilir. İlgi ve endişeyi bir araya toplamak iki

¹¹⁹ Tirmizi, ss. 116-119.

şekilde mümkündür. Birincisi, üzerinde tefekkür edilecek şey dışında bedendeki organların tamamının eylemine son vermektir; çünkü gözle bakmak, kulakla işitmek vs. kalbi meşgul eder. Duyu organları, sadece hakkında tefekkür etmek istenilen şeyi düşünmeye iletecek şekilde olursa kullanılabilir.¹²⁰ İkincisi, üzerinde tefekkür edilmesi dışında kalbi, dünyevi herhangi bir şey hakkında düşünmekten alıkoymaktır.¹²¹

Bunların yanında, tasavvufta yoğunlaşmanın ileri derecelerini gösteren kavramlar da mevcuttur. Örneğin *hemm*, böyle bir yoğunlaşma haline işaret eder. *Hemm*, bütün ilgileri tek ilgi yapmaktır. *Hemm* ile ilgili olarak, *bütün kaygını Allah'ın huzurunda topla* şeklinde bir ifade bulunur.¹²² Başka bir hal olan *taballi* de yine yoğunlaşmayı ifade eder ve eserlerde, *zahir ve batını meşgul eden ilgilerden yüz çevirmek* şeklinde tanımlanır.¹²³ Bunlara benzeyen başka bir hal de *zihab* halidir. *Zihab*, kişinin müşahade ettiği şeyin etkisiyle, kalbin duyu organlarının hislerinden uzaklaşmasıdır. Bunun ardından hislerin kaybolma duygusu da gider. Yani kişi burada hislerin kaybolduğuna dair bir şey hissetmez. Hislerin kaybolma duygusunun bir sınırı yoktur. Cüneyd, Bayezid'in; *Yok'un da yok olması* sözünü, *kişiden her halin geçip gitmesi, geçip gitme halinin de kaybolması* şeklinde açıklaması buna örnek olarak gösterilebilir. *Yok'un yok olması*, eşyanın yok olmasıdır. Bu haldeki kişiye göre mevcut ve hissedilecek bir şey kalmayacağından bu durum bazı sufiler tarafından fena olarak adlandırılır. Fena'nın daha da ilerisi *fena ani'l-fena* ve *fakd içinde fakdu'l-fakd*'tir. O da kaybolma duygusunun kaybolmasıdır.¹²⁴ *Zihab* ve devamındaki haller, özellikle de *fena ani'l-fena* ve *fakdu'l-fakd* halleri Budizm'deki hiçliğe yakın haller olarak gösterilebilir. Bir anlamda zihin, fena bilinci de dâhil olmak üzere her şeyden arındırılmalıdır; çünkü benliğin yok olması bilinci bile mutlak gerçekliğin dışında bir şeyin bilinci demektir.¹²⁵ Böyle bir bilinç ise asıl amaç olan kalpte Allah'tan başkasının

120 Muhasibi, s. 218.

121 Muhasibi, s. 219.

122 Serrac, s. 416.

123 Serrac, s. 425; Hücvirî, s. 445.

124 Serrac, s. 408.

125 Izutsu, İslam Mistik..., s. 24.

kalmamasını engelleyeceğinden, kişi içinde bulunduğu halin bilincinden de uzaklaşmalıdır.

Budizm'de canaları başarıyla geçen kişi, doğum-ölüm-yeniden doğum çarkından kurtulur ve mutlak hakikate ulaşır. Kişinin çarktan kurtulduğunda yeni bir beden oluşturup yeniden doğduğu kabul edilir. Yeni beden, *zihinsel bir malzemeye yoğrulmuş, hiçbir uzvu eksik olmayan ve aşkın yeteneklerle donatılmış başka bir bedendir*. Yeni beden oluşması, kınından çıkan kılıç veya deri değiştiren yılan simgeselliği ile verilir.¹²⁶ Kılıç ve kın birbirinden farklı şeylerdir; ancak kılıç, kının içinden çıkar. Bunun gibi zihinsel beden ile fiziksel beden birbirinden farklıdır. Ancak zihinsel beden, fiziksel beden içinden çıkar. Aynı şey yılan ve derisi için de geçerlidir.¹²⁷ Hint kültüründe yılan, simgesi Budizm'e özgü değildir. Hinduizm'de, çocuk isteyen kadınlar Nagakal adı verilen ve üzerinde yılan figürü olan taş tabletleri Bodi ağacının altına gömerler.¹²⁸ Bu durum, Buda'nın aydınlanmasının/yeniden doğuşunun Bodi ağacı atında gerçekleştiği bilgisi ile birleştirildiğinde yılan ve ağaç sembolizminin Buda'da birleştiği görülecektir. Bayezid-i Bistamî de fena halini ve benliğin yok oluşunu, *yılan gömleğinden çıkar gibi benliğimden çıktım..* diyerek anlatır.¹²⁹ Bikşu'nun geçirdiği zihinsel aşamalar ve sonunda elde ettiği yeni zihinsel bedeni; yeniden doğumun, erginlenmenin Budizm'deki karşılığı olarak alınabilir.

Budizm'de meditasyonun doğru bir şekilde yapılmasıyla kişi, kurtuluş yolunda belirli aşamalar kat eder. Aşamalar, dört başlık altında toplanabilir. İlk aşama, *akıntıya giriş* aşamasıdır. Hatalarından, kuşku-larından kurtulan ve yeryüzünde yalnızca yedi kez yeniden doğacak keşişin ulaştığı aşamadır ve onlara *Sotapanna* denir. Buda'nın öğretisi-ne *tekne* (*yana*) denmesi bununla ilişkilendirilebilir.¹³⁰ Akıntıya giren

126 Samannappala Sutta, s. 88.

127 Yılan ve deri değiştirme imgesi en eski mistik ölüm ve diriliş simgeselliğine aittir; Brahmanca literatürde de bu imgeye rastlanır. Eliade, Yoga, s. 212; Mircea Eliade, Dinler Tarihine Giriş, Kabalcı Yay., İstanbul 2003, ss. 178-180.

128 Heinrich Zimmer, Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler, Çev. Gül Çağalı Güven, Kabalcı Yay., İstanbul 2004, s. 85.

129 Süleyman Uludağ, Bayezid-i Bistamî, TDV Yay., Ankara 2012, s. 155.

130 Heinrich Zimmer, Hint Felsefesi, Çev., Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992, s. 455-456.

kişi, tekne yani Budizm ile kurtuluş yolunda ilerlemeye başlar. İkinci aşama, *tek geri dönüş* aşamasıdır. Tutkuyu, kini, aptallığı yok eden ve artık yalnızca bir kez yeniden doğacak olanın aşamasıdır. Bunlara da *Sakadagami* adı verilir. Üçüncüsü, *geri dönüşü olmayan* adıyla bilinen aşamadır. Keşiş hatalardan, kuşkulardan ve arzulardan tamamen ve kesin olarak özgürleştiği zaman bu aşamaya ulaşır ve *Anagami* olarak adlandırılır. Dördüncü aşama da *hak eden* aşamasıdır ve onlara da *Arabant* denir. Son mertebeye ulaşan kişi bütün kirlenmelerden ve tutkularından arınmış, doğaüstü bilgiler ve mucizevi güçlerle donatılmış olarak hayatı sona erer ermez Nirvana'ya ulaşır.¹³¹ Tasavvufta da makam ve halleri geçen kişiler fena, vahdet gibi en üst basamağa ulaşırlar. Tasavvufta, Budizm'de olduğu gibi kurtuluşun farklı basamakları yoktur. Kişiler fena haline ya ulaşırlar ya da ulaşamazlar.

2.2.3. Nirvana-Fena

Fena ve Nirvana kavramları, kişinin manevi yolculuğunda ulaşabileceği son mertebeleri ifade eder. Hem bedensel hem de zihinsel olarak belirli gereklilikleri yerine getiren ve çeşitli psikolojik halleri aşan kişi, *mutlak hakikat* olarak nitelenen aşamaya ulaşır ve daha önceki hallerde yaşanan mutluluk, sıkıntı gibi kavramlar geçerliliğini yitirir. Kişi bunların ötesine geçerek tasavvufta yaratıcı ile aracısız iletişime geçer, Budizm'de yeniden doğum çarkından kurtulur.

Fena; *yok olma, son bulma* gibi anlamlara gelir ve salikin kendini tamamen kaybetmesi anlamında kullanılır. Fena halini en çok kullanan veya öğretisini fena üzerine inşa eden sufinin Bayezid-i Bistamî olduğu söylenebilir.¹³² Diğer hallerde salikin kalbinde Allah'tan başkasının olmaması, kişinin çevresinde olup bitenlerden habersiz olması gibi anlamlar vardır. Fena halinde ise neredeyse kişinin kendisi bile kalmaz. Fena halindeyken kişi, ne çevresinin ne de kendisinin farkındadır.¹³³ O, dış dünyada var olan nesneler arasındaki farkları göremeyecek haldedir. Bir sufinin, *karşıma çıkan, bir kadın olmuş ya da*

131 Eliade, *Yoga*, s.114; Çelebi, s. 60-61.

132 Feresteh Ahmadi, "The Dissolution Individuality in Persian Sufism", *Iranian Islam*, Ed. Jo Campling, Macmillan Press, London 1998, s. 56, 68.

133 Sülemî, s. 162.

*duvar olmuş bana göre hiç fark etmez demesi fena haline örnek gösterilir.*¹³⁴ Buna benzer başka bir ifade de *fena, sıfatını görmeyenin halidir. Bu durumdaki kul, gaip edeni görerek sıfatlarını kaybolmuş halde görür* şeklindedir.¹³⁵ Başka bir yoruma göre de fena, ben bilincinin yok edilerek mutlak gerçekliğe ulaşmaktır. Yani fenomenler dünyası bir kesret yani çokluk dünyasıdır. Fena da fenomenler dünyasındaki kesretten vahdete (gerçekliğin birliği) ulaşmaktır.¹³⁶ Fena, canalarda olduğu gibi bilincin önce zıtları farketmesi sonrasında ise zıtları tekrar birleştirerek saf bilince ulaşma haline benzemektedir.

Kelime kökü itibariyle *sönmek* anlamına gelen Nirvana, *mutlak kurtuluş, eşyanın hakikatini kavrama, mutlak aydınlanma* gibi anlamları içerir. Özellikle, eşyanın olduğu gibi görünmesi neredeyse tüm Budist okullarında temel amaç olarak kabul edilir.¹³⁷ Eşyanın hakikatini öğrenmeye yönelik bir çabanın İslam düşüncesinde de olduğu görülür. Hz. Muhammed'e atfedilen, *bana eşyanın hakikatini göster mealindeki dua ve Hazini'nin, bu ayrıntıların ve gölgelerin asıllarını da ver*¹³⁸ cümlesi hakikat arayışının İslam düşüncesindeki örneklerindendir. Verilen örneklerle göre hakikat arayışı, görülen varlığın ardındaki görülmeyen özü bilme çabası şeklinde tezahür eder. Varlık âlemindeki çokluk, çeşitlilik, farklılık gibi niteliklerin ötesinde ve özünde *birlik, teklik, aynılık* olması gerektiği ve asıl olanın teklik olduğu görüşü, hakikat kavramıyla bir karşılık bulur. Hakikat kavramına yüklenen anlam, onun zihin ile algılanmasını imkânsız hale getireceğinden metafizik bir alana itilir ve ancak dinsel bir tecrübe ile ulaşılabileceği düşünülür.

Fena ve Nirvana kavramlarına bakıldığında ikisinde de bitme, sönme, son bulma gibi anlamların olduğu görülür. Tasavvuf ve Budizm arasında bir ilişki olduğunu söyleyen araştırmacılar da genellikle bu benzerlik üzerinden hareket eder. Bununla birlikte Nirvana ile fena arasında bir fark olduğu da söylenebilir. Örneğin, Bayezid'te,

¹³⁴ Kelabazi, s. 185.

¹³⁵ Kelabazi, s. 189.

¹³⁶ Toshihiko Izutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev., Ramazan Ertürk, Ağaç Yay., İstanbul 2010, s. 24.

¹³⁷ Harvey, s. 181.

¹³⁸ Hazini, s. 110.

fenanın üç derecesi bulunur. Bunlar; niteliklerin yok olması, iradenin (pleasure) yok olması ve bilincin yok olmasıdır. Fena'da, Budizm'de olduğu gibi, benliğin yok olmasından yoktur. Benliğin Allah'ta devam etmesi söz konusudur.¹³⁹ Böyle bir ayırım olmasının sebebi, daha önce de bahsedildiği gibi, Budizm'de belirgin bir tanrı inancının olmamasıdır. Tasavvufta Allah inancı olduğundan benliğin tümden yok edilmesi söz konusu değildir.

Fena hali, salikin adeta yok olması anlamında kullanıldığı gibi ondaki kötü huyların yok olması, yerlerine iyi huyların yerleşmesi olarak da kullanılır. Tasavvufun ilk dönemlerinde cehaletin yerine ilmin, gafletin yerine zikrin, zulmün yerine adaletin, nankörlüğün yerine şükrün, masiyet ve günahın yerine taat ve ibadetin geçmesi şeklinde anlaşılmıştır.¹⁴⁰ Bu anlamda kullanıldığında fena, kötü huyların yok olmasını beka da iyi huyların kazanılmasını ifade eder. Bir kimse yerilen fiillerini terk ederse şehvetlerinden fani olmuştur denir. Şehvetlerinden fani olunca, niyeti ve kulluğundaki ihlasıyla baki kalır. Benzer şekilde bir kimse kalbiyle dünyadan yüz çevirirse *dünyaya rağbet etmekten fani olmuştur* denir. Dünyadaki isteğinden yok olan, Allah'a olan dönüşünün doğruluğuyla baki olur veya ahlaklarını tedavi edip kalbinden hased, kin, cimrilik, oburluk, öfke, kibir ve nefsin bunlara benzer rezaletlerini çıkaran birine, *kötü ahlaktan fani oldu* denir. Ne zaman kötü ahlaktan kurtulursa cömertlik ve doğrulukta baki olur. Son olarak kişiyi Allah'ın tecellisi istila eder ve o kişi Allah'tan başka şeylerden geçerse ona, *balktan fani oldu, Hak ile baki oldu* denir.¹⁴¹ Fena haline getirilen yorumlar, yaşanan halin salt mistik bir tecrübe olmanın ötesine taşıyarak ona ahlaki ve toplumsal bir misyon yüklemeyi de hedefler. Yani kişinin yaşamış olduğu mistik tecrübe bireysel alanda kalmamalı, topluma ve hayata dönük faydaları da barındırmalıdır. Budizm'de de manevi yolculuk ve din anlayışı toplumsal hayatı, ahlaki ilkeleri kapsamış olsa da Nirvana sadece manevi bir haldir. Onun topluma ya da ahlaka yönelik anlamları yoktur.

139 Diane Tehrani, *Bayazid Bistami: An Analysis of Early Persian Mysticism*, Ph.D. Dissertation, Columbia University Graduate School of Arts and Sciences, 1999, s. 48.

140 Mustafa Kara, "Fena", *DİA*, C. 12, s. 333.

141 Sülemi, s. 161; Kelabazi, s. 186.

Yesevî'nin *Fakrname*'sinde fena, marifet makamının ilk eşiği olarak gösterilir.¹⁴² Gerek *Fakrname*'de gerekse *Cevahirü'l-Ebrar*'da fena kavramı geçse de fenanın neyi ifade ettiği ve muhtevası üzerinde durulmaz. *Cevahirü'l-Ebrar*'da fena, genellikle fakr ile birlikte ele alınır ve *fakr u fena* şeklinde kullanılır. Eserin bir yerinde geçen *Mürît bu sır nuru sayesinde fena deryasında mahvolur*¹⁴³ cümlesinden hareketle fenanın klasik kullanımıyla aynı anlamda alındığı söylenebilir. Aynı eserin başka bir yerinde salıkların üç makamından bahsedilir. Bunlar; ayıklık makamı, sarhoşluk makamı ve fakr u fena makamıdır.¹⁴⁴ Burada da yine fenanın sarhoşluk ve ayıklık ile beraber kullanılması fenanın klasik kullanımıyla benzerlik taşıdığını gösterir.

Hacı Bektaş, fena makamını Yesevî'de olduğu gibi fakr ile beraber kullanır. *Makalat-ı Gaybiyye*'de fakr ve fena birbirinin tamamlayıcısı iki durum olarak gösterilir. Buna göre fakr, *Allah'tan başkasını istemeyi bırakmak, yani Allah'tan başkasına doymuş olmaktır*. Fena ise; *Allah'tan başkasından kopmaktır*.¹⁴⁵ Burada fakr istek, fena ise isteğin gerçekleşmesidir. Eserin başka bir yerinde fena, *kendi sıfatlarından kurtulmak* olarak tanımlanır. Buna göre derviş, varlıklar âleminde gönlünü uyanık tutmalı, gönlünde Allah'tan başka bir şeyi görmemeli ve bilmemelidir.¹⁴⁶ Hacı Bektaş fenayı, özünden çıkmak olarak da niteler. Özünden çıkmak, *vücutta Allah'tan başkasının bulunmamasıdır*. *Talip bu menzile ulaşınca onda Allah'tan başka bir şey kalmaz*.¹⁴⁷ Şunu da belirtmek gerekir ki fena, Yesevî ve Hacı Bektaş'ta hal değil makam olarak ele alınır; çünkü her iki isimde de hal kavramı yoktur. Ancak, *Allah'ın yardım ve desteğiyle bu makama erince* ibaresinden yola çıkarak onun klasik tasavvuftaki hal gibi Allah tarafından verilen bir makam olarak anlaşıldığı da söylenebilir. İster makam ister hal olarak kabul edilsin fenanın Nirvana'dan en önemli farkı salt kendi başına ulaşılan bir durum olmamasıdır. Budizm'de kişi Nirvana'ya ulaşırken adım adım zihnini kapatır ve hiçbir şekilde dışarıdan bir müdahaleye izin

142 Eraslan, *Yesevî'nin Fakrnamesi*, s. 77.

143 Hazini, s. 119-121.

144 Hazini, s. 193.

145 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 27.

146 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 11.

147 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 12-13.

vermez. Tasavvufta ise zihin kapatılması Allah'tan başka düşünceleri yok etmeye yöneliktir ve hal kavramının doğası gereği Allah'ın müdahalesi ile gerçekleşir.

Nirvana'dan veya mutlak kurtuluştan ne anlaşılması gerektiği *Maha Govinda Sutta*'da anlatılır. Yeniden doğumunu *Brahma* dünyasında gerçekleştirmek isteyen bir kişiden ve Buda'nın bu konudaki yorumlarından bahsedilir. Anlatıya göre Jotipala adındaki kişi Buda'ya, Brahma dünyasında yeniden doğmak istediğini söyler. Yaşadığı dini bir tecrübe ile Brahma, ona bunun için neler yapması gerektiğini anlatır. Yapılması gerekenler şunlardır; *sahiplenici düşünceleri* hor gören, yalnız, amaçlı, şefkat dolu, kötü korkulardan ve şebvetten uzak kişi; böyle kurulmuş, böyle eğitilmiş ölümlüler, ölümsüz Brahma dünyasına ulaşabilir.¹⁴⁸ Burada dikkat edilmesi gereken nokta kurtuluşun Brahma ile bir olma şeklinde anlaşılmasıdır. Buradaki kişi Hinduizm'e göre bir kurtuluş aramaktadır.

Yukarıda verilen parçada kişinin *sahiplenici düşünceleri* hor görmesinden kastedilen, birinin büyük ya da küçük bütün sahiplenişlerinden vazgeçmesi, az ya da çok bütün akrabalarını terk etmesi, saçını sakalını kesmesi, ev sahipliğinden evsizliğe geçmesidir.¹⁴⁹ Kısaca kişinin dünyaya ve üzerinelere karşı sahiplenme güdüsüyle hareket etmemektir. Tasavvuf düşüncesinde fakr, züht, vera gibi makamlar sahiplenmenin reddedildiği, sahip olunan şeylerin de elden çıkarılmasının gerekli görüldüğü makamlardır. Örneğin züht, ilgi duymamak, değersiz bulmak, yüz çevirmek gibi anlamlara gelir. Tasavvufta dünyadan ve içindekilerden yüz çevirme, tasavvufi tabirle *masiva*'ya değer vermeme, hayatı ahirete dönük olarak yaşama, bu amaçla ibadetlere sarılma anlamında kullanılır.¹⁵⁰ Dünyadan yüz çevirmenin çeşitli üslup ve şekilleri vardır. Kimileri sadece haramlardan, kimi hem haramdan hem de helalliği şüpheli şeylerden yüz çevirir. Zühtün ileri derecedeki durumu *verâ* kavramı ile açıklanır. Sözlükte sakınmak, kaçınmak, çekinmek anlamındaki *verâ* kelimesi terim olarak

148 Maha Govinda Sutta, s. 280.

149 Maha Govinda Sutta, s. 274.

150 Yaşar Nuri Öztürk, "Zühd", İA, C. 13, s. 638; Semih Ceyhan, "Zühd", DİA, C. 44, s. 531.

haram ve günah olup olmadığı şüpheli hususlardan, özenle kaçınıp belâl ve mübahların bir kısmından feragat etmek anlamında kullanılır.¹⁵¹ Züht, vera, takva gibi makamlar kişiyi mal sahibi olmaktan uzaklaştırmakla kalmayıp dünya sevgisini kalpten çıkarmayı, dünyaya ait ne varsa yüz çevirmeyi işaret eden makamlardandır. Zikredilen makamlara göre bir hayat sürmek genel olarak *fakr* makamı ile açıklanır. Tasavvufta, *insanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlardan yoksun olması veya kendisini her zaman Allah'a muhtaç hissetmesi* anlamında kullanılır.¹⁵² Yoksunluk ve Allah'a muhtaç olma durumu bir yandan züht kavramını tamamlarken bir yandan da Allah'tan başkasına muhtaç olmamayı vurgular. Dolayısıyla fakr yolunu tutan kişiler dünya malını haram-helal gözetmeksizin terk eder.

Budist metindeki *yalnız ve amaçlı* ile anlatılmak istenen, kişinin sahip olduğu şeylerden vazgeçip; ormanda konaklayacak bir yer bulması, bir ağacın dibinde, dağlarda bir vadide, bir mağarada, bir kabristanda ya da bir bataklıkta yaşamasıdır.¹⁵³ Bunlar da tasavvufta halvet ve uzlet hayatı ile paralellik gösterir. Zühde dayalı bir hayat sürmek iki şekilde mümkündür. Birincisi halkın içine karışıp, toplumsal hayata katılıp zahit olmaktır. İkincisi ise halktan, toplumdan uzak durarak yaşanan zahitliktir. İkinci tür zahitlik eğilimi beraberinde *halvet* ve *uzlet* kavramlarını getirir. Halvet ve uzlet, *toplum dışında, yalnız bir hayat sürmeyi* ifade eden kavramlardır. İkisi dışında *çile*, *erbain* gibi ifadeler de kullanılır.¹⁵⁴ Genel olarak çilecilik adı altında toplanan bu kavramlar sadece tasavvuf ya da İslam'da değil dini-mistik birçok inançta bulunur.¹⁵⁵ Zühde dayalı bir hayat sürmenin, hayatın gerekliliklerini yerine getirmenin, nefsin tüm arzularına karşı gelmenin ve hatta arzuları ortadan kaldırmanın, bunları yaparken bir yandan da toplum hayatına katılmanın

151 Süleyman Uludağ, "Vera", DİA, C. 43, s. 49.

152 Süleyman Uludağ, "Fakr", DİA, C. 12, s. 132. Fakr kavramı için ayrıca bkz. İsa Çelik, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Fakr Kavramı", EKEV Akademi Dergisi, C. 3, S. 2 (2001), ss. 191-206.

153 Maha Govinda Sutta, s. 274.

154 Çile ve Erbain, bir şeyhin gözetiminde çilehâne veya halvethâneye girip belirli bir süre orada kalmaktır. 10. yüzyıldan itibaren halvet, bunlar için de kullanılmaya başlanır. Bkz. Süleyman Uludağ, "Halvet", DİA, C. 15, s. 386.

155 Diğer inançlardaki çilecilik uygulamaları için bkz. T.C. Hall vd "Ascetism" ERE, C. 2, ss. 63-110.

zorluğu dervişleri toplumdan ayrı bir hayat yaşamaya iter. Dervişler de manevi olgunluklarını sağlamak için münzevi bir hayatı tercih eder. Münzevi hayat toplumdan uzak, sadece Allah yolunda geçirilen bir hayat olarak tasvir edilir. Tasavvufi bir terbiye metodu olarak görülmesi mümkün olan uzlette amaç, sadece mekân değiştirmek değildir. Mekân ile birlikte kişinin niteliklerinin değişmesi gerekir.¹⁵⁶ Kişi pek çok şeyden ödün vererek girmiş olduğu halvet ve riyazet hayatından herhangi bir değişime uğramadan çıkmamalıdır. Aksi takdirde sadece mekân değiştirmiş ve yalnız kalmış olur.

Brahma dünyasında yeniden doğmak için yapılması gerekenlerden biri de *şefkat dolu* olmak yani zihninin tamamen merhametle kaplanmasıdır. Böylece o kişinin merhameti bütün dünyayı doldurur. Kişinin merhamet dolu olması özellikle Yesevîlik ve Bektaşîlik'te önemli bir yere sahiptir. Kimseyi incitmemek, yaratılmış her şeye güven vermek gibi makamlar insan ve diğer canlılara karşı merhamet göstermek gibi eylemler tasavvufi bir makam olarak ele alınır. *Kötü kokudan* kasıt da öfke, yalan, sahtekârlık ve aldatma, açgözlülük, gurur ve kıskançlık, şiddetli arzu, şüphe ve başkalarına zarar vermek, hırs ve nefret, sarhoşluk ve kuruntulardan çıkan iğrenç kokudur. Bu koku, kişiyi Brahma dünyasından mahrum eder ve cehenneme götürür.¹⁵⁷ Son iki gereklilik kötü huyları ve davranışları bırakarak merhametli olma, iyi ahlaka sahip olma gibi tasavvufta da bulunan ve kişiden beklenen davranışlardır.

Yukarıda sayılan gereklilikler Budizm ile paralellik gösterse de Brahma dünyasında yeniden doğmanın amaçlanması sebebiyle Budizm'den ayrılır. Buda'ya göre Brahma dünyasında doğmanın kurtuluş açısından bir değeri yoktur. Bahsedilen durum metinde şöyle verilir;

“Ancak Pancasikha, bu kutsal yaşam düş kırıklığına, hissizliğe, durmaya, huzura, üst bilgiye, aydınlanmaya, Nirvana'ya götürmez, sadece Brahma dünyasında yeniden doğuşu sağlar. Oysa benim kutsal hayatım beni huzura, üst bilgiye, aydınlanmaya, Nirvana'ya götürdü. Bu, sekiz dilimli soylu yoldur. Pancasika, benim öğretmenliğimle

156 Sülemî, s. 198.

157 Maha Govinda Sutta, s. 274-275

tamamen ustalaşan öğrencilerim kendi üst bilgilerine ulaştılar, yaşımlarındaki yozlaşmayı yıktılar, zihnin ve kalbin lekelenmemiş özgürlüğüne kavuştular. Tam olarak ustalaşmayanlardan bazıları, beş kolay engeli yok ettiler ve kendiliğinden yeniden doğarak böylece bu dünyaya dönmeden Nirvana'ya ulaştılar. Bazıları üç engeli yok ettiler ve açgözlülüğü, nefreti ve kuruntuyu azaltarak, acıya son vermeden önce bu dünyaya dönecek 'Bir kez dönen' oldular; üç engeli yıkan bazıları ise akıntıya giren oldular, keder içinde kalan, aydınlanmanın ışığına güvenen. Yola çıkanlar meyvesiz ya da çorak değildi, meyve veriyorlardı ve faydalıydılar."¹⁵⁸

Parçada Buda, Hinduizm'in kurtuluş yolunun geçersizliğinden bahsederek bir alternatif sunar. Nirvana'ya götürmez, sadece Brahma dünyasında yeniden doğuşu sağlar ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla Buda, Brahma dünyasında yeniden doğmamayı tamamen reddetmemekte; ancak gerçek kurtuluşun böyle yapmakla sağlanabileceği fikrine itiraz etmektedir. Tasavvuf'ta da benzer şekilde kurtuluş fikrine farklı bir yorum getirildiği söylenebilir. Klasik İslam düşüncesinde kurtuluş cennete gitmek, Allah'ın rızasını kazanmak şeklinde algılanır. Tasavvuf ise böyle bir kurtuluşu inkâr etmemekle birlikte bunun ötesine geçerek Allah ile doğrudan bir ilişki içine girmeyi, O'nu tecrübe etmeyi hedefler. Yunus Emre'ye ait;

*Cennet cennet dedikleri, birkaç köşkle birkaç huri
İsteyene ver onları bana seni gerek seni*

mısralarının yer aldığı şiir böyle bir görüş ve hedefi göstermektedir. Yunus burada cenneti tek hedef olarak görmemekte ve bunun ötesine geçerek Allah'a yönelmeyi ve onunla mistik bir ilişki içinde olmayı hedeflemektedir.

Darma'nın toplumun her kesiminden insana hitap etmesi, kişileri içinde bulundukları ve şartların elverdiği duruma göre bir kurtuluş yolu izlemeye yöneltir. İfadelere göre Nirvana'ya ulaşmak sadece belirli kişilere has bir durum değildir. Aydınlanmak isteyen herkes, Şanga'ya katılarak, bunu başarabilir. Metinlerde, bir çaba göstererek ve

sebat ederek, insani çabayla, insani gayretle, insani dayanıklılıkla başarcasına dair güvene sahip bir klan üyesi için bu mümkündür. Kutlu Kişi bunu başarmıştır. Kutlu Kişi; kendini esas, adi, dünyevi işler için, soylu olmayan, kazançsız, kendine eziyet veren, ıstıraplı duyusal hazların hiçbirine feda etmez. Kutlu Kişi, şimdi ve burada, dört canada yaşamanın mutluluğunun tadını çıkarabilir¹⁵⁹ şeklindeki cümle, Nirvana'ya ulaşma idealinin genelle yayıldığını ifade eder. Buda'nın öğretisini böyle bir zemine oturtması onun Hinduizm eleştirisiyle ilişkilidir. Hinduizm'de kurtuluşun sadece Brahman kastına has bir durum olması, halkın kurtuluştan mahrum bırakılması karşısında Buda, kendi geliştirdiği öğreti ile hem kurtuluşun mahiyetini değiştirir hem de onu herkes için mümkün bir hale getirir. Bununla birlikte Nirvana'ya ulaşmak için Şanga'ya mensup olmak gerekir. Yani sınıf ayrımı olmasa da teşkilata mensubiyet kurtuluş açısından gerekli görülür.

İslam düşüncesinde kast sistemine benzer bir sınıf ayrımı olmadığından kurtuluşun belirli bir sınıfa has olması gibi bir durum yoktur. Dolayısıyla tasavvuftaki kurtuluş düşüncesinin Budizm'deki gibi genele yayılması söz konusu değildir. Zaten kurtuluş genel yayılmış vaziyettedir. Mistik tecrübenin yaşanmasının ise genellikle tarikat mensubu kişilere has bir durum olması ise Budizm ile ortak bir nokta olarak görülebilir.

Nirvana'ya ulaşan kişinin ne olacağı sorusu birbirini tamamlar nitelikte olan iki farklı Nirvana anlayışı ile çözülür. Bunlar *Klesanirvana* ve *Parinirvana*'dır. Buna göre *Klesa* denilen ve sayısı mezhepler arasında 10, 16, 26, 30 olarak değişen manevi kirlerden arınmış, fakat ömrünün geri kalan kısmını tamamlayan kimsedir. O, *Klesanirvana*'ya ulaşır. Ömrü bitip cismani hayata veda edince de Nirvana tamamlandığından *Parinirvana*'ya ulaşmış sayılır.¹⁶⁰ İslam düşüncesinde renkarnasyon inancı olmadığından kurtuluş tek seferlik bir durumdur. Kişi fena halini, bu dünyada iken yaşar. Bunula birlikte kişinin sarfettiği çabaya göre bir sonuca ulaşması İslam düşüncesinde cennet inancındaki bazı yorumlarda görülebilir. Yorumlara göre kişiler

159 *Sampasadaniya Sutta*, s. 107.

160 Küçük ve diğerleri, s. 258.

dünyadaki eylemlerinin bir karşılığı olarak cennetin farklı katlarına kabul edilirler. Dolayısıyla her iki öğretilerde de kişinin çabasına göre kurtuluşun farklı basamaklarından bahsetmek mümkündür.

2.2.4. Vecd/Esrime

Manevi yolculukta bilincin zamanla devre dışı bırakılması kişinin tefekkür esnasındaki davranışlarına da yansır. Hatta bilinçsiz davranışlar meditasyonun/ tefekkürün doğru şekilde yapıldığının bir göstergesi olarak kabul edilir. Mistik öğretilerin genelinde meditasyon yapan kişinin bir süre sonra vecd/esrime haline ulaşarak dünya ile olan ilişkisinin tamamen kesileceği kabul edilir. Meditasyon yapan kişi, öyle bir hale gelir ki hemen yanı başında gerçekleşen olayları bile fark etmez.

Maha Parinibbana Sutta'da vecd haliyle ilgili olarak birbirine bağlantılı iki anlatı bulunur. Anlatılara göre, bir keresinde çileci keşiş Alara Kalama, yolda yürürken öğle istirahati için yakınındaki bir ağacın altına oturur. Tam o sırada yanından tüccarlara ait beş yüz at arabası geçer. Arabaların arkasından yürüyen bir adam Alara Kalama'nın yanına gelir ve iyice yaklaşır, "*Muhterem kişi, yanınızdan geçen beş yüz at arabasını gördünüz mü, duydunuz mu?*" der. Alara Kalama, sorulara "*hayır*" cevabını verir. Adam daha sonra "*uyuyup uyumadığımı*" sorar. Kalama, bu soruya da "*uyumuyordum*" diye cevap verir. O sırada Kalama'nın üstü başı toz olmuştur. Yani arabalar o kadar yakından geçmiştir. Adam aklından, "*Dünyadan el çekenlerin böyle bir zibinsel dinginlik içinde kalmaları ne kadar gizemli ve hayret verici. Tamamen bilinçli ve uyanık olduğu halde yanından geçen beş yüz at arabasını ne görüyor ne de seslerini duyuyor*" diye geçirir.¹⁶¹ Buda hikâyeyi anlattıktan sonra vecd hali ile ilgili kendi hikâyesini de anlatır. Onun yaşadıkları da aslında Alara Kalama'nın hikâyesinden farklı değildir. Tek fark meditasyon esnasında kişinin dikkatini dağıtacak şeylerin daha şiddetli bir şekilde gerçekleşmesidir.

Buda'nın vecd hikâyesine göre kendisi bir gün Atuma'daki samanlıkta kalırken şiddetli bir yağmur başlar, gök gürültüsü kopar, şimşekler çakar, yıldırımlar düşer. Yıldırım yüzünden iki çiftçi kardeş ile dört sığır ölür. O zaman büyük bir topluluk, Atuma'dan çıkıp

¹⁶¹ Maha Parinibbana Sutta, s. 142.

iki kardeş ile dört sığırın öldüğü yere gelir. O sırada Buda, samanlıktan çıkmış, kapının önünde bir aşağı bir yukarı yürümektedir. Derken toplanan kalabalıktan bir adam ona gelir. Buda, o adama, “*Şu büyük kalabalık niye toplandı?*” diye sorar. Adam Buda’ya, “*Az önce gökten yağmur boşandı, gök gürültüsü koptu, şimşek çaktı, yıldırımlar düştü. Bu yüzden iki çiftçi kardeş ile dört sığır öldü*” diye cevap verir. Ardından da Buda’ya kendisini o esnada nerede olduğunu sorar. Buda’nın da aynı yerde olduğunu öğrenince, “*Hiçbir şey görmediniz ya da duymadınız mı?*” diye sorar. Buda’nın, “*hayır*” demesi üzerine uyuyup uyumadığını sorar. Buda’nın tekrar, “*hayır*” demesi üzerine adam aklından, “*Dünyadan el çeken birisinin böyle bir zihinsel dinginlik içinde yaşaması ne kadar gizemli ve hayret verici. Tamamen bilinçli ve uyanık olduğu halde, gökten yağmur boşandığında, gök gürültüsü koptuğunda, şimşekler çaktığında ve yıldırımlar düştüğünde bile hiçbir şey görmedi ve duymadı*” diye geçirir.¹⁶²

Her iki anlatıya göre Alara Kalama ve Buda meditasyon esnasında dışarıdan bakıldığında vecd/esrime halinde olduklarına dair bir işaret taşımazlar. Dışardan bakan kişiler onları *tamamen bilinçli ve uyanık* olarak görür ki kişileri şaşırtan da budur. Oysa hem Alara Kalama hem de Buda, ne uyanıktır ne de bilinçlidir. Onlar, cana uygulamaları yapmakta ve bilinçlerini mümkün olduğunca kapatmaya çalışmaktadır. Alara Kalama’nın arabaları farketmemesi, Buda’nın da fırtınayı farketmemesi canalarda ileri seviyelere ulaştıklarını ve bilinçlerini tamamen kapattıklarını gösterir.

Tasavvuf metinlerinde fena halinden bahsedilirken, kişinin nasıl bir ruh halinde olması gerektiği anlatılır. Örneğin Harakani fena ile ilgili olarak kendisine sorulan “*Fena ve Beka’dan söz etmek kime düşer?*” sorusuna, “*Bütün ağaçları kökünden koparacak, bütün binaları yıkacak, bütün dağları sökecek ve bütün denizleri taşıracak bir rüzgar estiği halde, o rüzgar, bir tel ipekle göğe asılı bir kimseyi yerinden dahi kımıldatmaz; o vakit fena ve bekadan söz etmek o kimseye düşer*”¹⁶³ diyerek bu hallerdeki kişinin Buda ya da Alara Kalama’da olduğu gibi dünyada bağımsız,

¹⁶² Maha Parinibbana Sutta, s. 142.

¹⁶³ Harakani, s. 234.

duyumları kapalı olması gerektiğini söyler. O anda kişi ne ile meşgul ise bütün dikkat ve yoğunluğunu ona vermelidir.

Budist metinlerde *ormanda, ormanın derinliklerinde sessiz bir mesken arar* şeklinde ibareler bulunur. Bunun sebebi böyle beklenmedik durumlar ile karşılaşmaktan uzak durmaktır. Ancak sessiz bir yer bulmak her zaman mümkün olmayacağından Budist metinlerde evde veya başka bir yerde de meditasyon yapıldığı görülür. Kişiler her ne kadar araba kafilesini veya fırtınayı farketmemiş olsa da evde yapılan meditasyon esnasında kesinlikle rahatsız edilmemelidir. Örneğin *Sakkapanha Sutta*'da Buda'yı görmek isteyen Sakka, Buda'nın meditasyon yaptığı bir ana denk gelir ve onun Buda ile görüşmesine izin verilmez ve beklemesi istenir.¹⁶⁴ Metin bize göstermektedir ki meditasyon, bir tanrı için bile olsa bozulmamalıdır.¹⁶⁵ Yoğunlaşma başladığı andan itibaren onu hiçbir şeyin bozmasına izin verilmemelidir.

Tasavvufta, fena halindeki kişilerin çevresinden habersiz olmalarıyla ilgili pek çok rivayet bulunur. Bunlardan bazıları şu şekildedir; *Abdullah b. Ömer, tavaf yaparken adamın biri kendisine selam vermiş; fakat o buna karşılık verememişti. Selamı alınmayan adam bir dostunun yanında durumu şikâyet konusu yapınca, İbn Ömer, "Biz orada Allah'ı mülâhaza ederdik"* (Hakk'ın tecellilerini görürdük) demişti. Yani o, bu hal ile meşgul olduğu için selamın farkında olmamıştı.¹⁶⁶ Fena halindeki kişi kendinde olmadığından ve gelinebilecek son noktada olduğundan onun davranışlarını bizzat Allah'ın yönettiği söylenir. Fena halinde bulunan kişi için günaha giden yolların hepsinin kapalı olduğu kabul edilir.¹⁶⁷ Fena haline yapılan yorumlar, onun Budizm'den farkını da ortaya koymaktadır. Fena hali daha önce de belirtildiği gibi temelde Allah ile kurulacak ilişkiye dayandığı için kişinin kendini kaybettiği anda bile Allah'a yönelim son bulmaz; hatta asıl amaç Allah'a yönelimin niteliğini yükseltmektir.

¹⁶⁴ *Sakkapanha Sutta*, s. 305.

¹⁶⁵ Her ne kadar Budizm'de bir tanrı inancının olmadığı kabul edilse de metinlerde tanrılardan bahseden bölümlere rastlanmaktadır.

¹⁶⁶ Kelabazi, s. 188.

¹⁶⁷ Kelabazi, s. 185.

Dolayısıyla kişi kendisini dış dünyaya kapatmış olsa bile (dış dünya her zaman içinde bir tehlike barındırır) onun eylemlerinin yöneticisi Allah olduğundan istemeden de olsa günah işleme şansı yoktur. Budizm’de olduğu gibi kişiler dış dünyadan habersiz olsa da zihin tamamen boşaltılmaz ya da askıya alınmaz.

Kişinin fena halinde yaşadığı esrimeler dışında bir de tevacüd, vecd ve vücud gibi hallerden bahsedilebilir. Zikredilen haller *salikin kendinden geçmesi* ile ilgili olarak kullanılan üç terimdir. Vecd, *kişinin kendinden geçmesi veya kendini kaybetmesi* olarak tanımlanabilir. Tevacüd, *kişinin kendisini vecd haline girmek için zorlaması*, vücud da *en mükemmel vecd halidir*. Vecd; sallanma, hırıltılı sesler çıkarma ve derin nefes alma gibi bazı fiziksel belirtiler ile kendini gösterebilir.¹⁶⁸ En çok bilinen belirti ise ağlamaktır. Bu sebeple vecd hali genellikle üzüntü, keder, hasret, özlem, feryat ve figan ile birlikte ele alınır.¹⁶⁹ Ayrıca vecd, bazı sufilerce kendini kaybetmenin yanında kalbin işitmesi ve görmesi olarak da tanımlanır.¹⁷⁰ Vecd hali hem içsel olarak hem de belirtileri sebebiyle Allah ile kurulan ilişkinin bir göstergesi olduğundan vecd halinde kendinden geçmenin yanında, görme ve işitme yoluyla ilahi bilgiye ulaşma anlamı da vardır. Buna göre bilinç artık tamamen kapandığı için ilahi bilgileri alma görevini üstlenen kalp, görevini yerine getirmeye başlar.

Vücud, bahsedilen üç halin sonuncusu ve asıl amaçtır. Vecdin en olgun şekli olarak tanımlanabilen vücud halinde insanın beşeri his ve sıfatları ortadan kalkar.¹⁷¹ Vecd, vücuda ulaşmak için geçilen bir köprü olarak görülür. Vücud halindeki kendini kaybetme süreklilik göstermeyeceği için vücud halinden dönüş *humüd* kavramıyla ifade edilir. Humüd sönme, durulma gibi anlamlara gelir.¹⁷² İfade etmek gerekir ki vecd/esrime, sadece tasavvufa has bir durum değildir. Türklerin İslamiyet’ten önceki inanç sistemi olan Şamanizm’de de

168 Kelabazi, s. 171; Serrac, s. 352.

169 Hücviri, s. 467; Kelabazi, s. 171.

170 Kelabazi, s. 171.

171 Serrac, vecd halindeyken duyuların kaybolduğu fikrine katılmaz. Çünkü bir şey hissetmemek de yine duyular ile ilgilidir. Yani hislerin kaybolması da yine hislerle anlaşılabilir. Dolayısıyla insanda ruh var olduğu sürece hisleri kaybolmaz. Bkz. Serrac, s. 516-517.

172 Sülemî, s. 157

bazı esrime teknikleri bulunur.¹⁷³ Esrime teknikleri kimi zaman içilen bir sıvı veya dumanı çekilen bir ot ile olabildiği gibi bazen de anlık psikolojik esrimeler şeklinde olabilir. Uyuşturucu etkisi olan maddelerden faydalanma yoluyla vecd haline girmek incelenen Budist metinlerde geçmese de Hint kültüründe *soma içkisi* ile mümkün olmaktadır. Bir Hint ilahisinde geçen, *soma içtik, ölümsüz olduk; ışığa varınca, tanrıları bulduk. Ey ölümsüz, ölümlülerin acımasızlığı veya kötülüğü ne zarar verebilir bize artık?*¹⁷⁴ şeklindeki ifadeler *soma içki*siyle sağlanan vecd halinin kişideki potansiyeli ortaya çıkardığını ve onu ölümsüz hissettirdiğini gösterir. Benzer şekilde Melamîlik, Kalenderilik gibi bazı tasavvuf ekollerinde de esrar içerek vecd haline girilir. Klasik tasavvufta bulunan tevacüd yani kişinin kendini vecd için zorlaması bazı ekollerde zihinsel bir çaba ile değil de uyuşturucu özelliği bulunan bir madde ile sağlanır. Vecd hali ve vecd halindeyken yaşananlar tasavvuf edebiyatının ayrı bir kısmını oluşturur. Daha önce de bahsedilen şathiyyeler mistik tecrübenin ileri hallerinde ya da vecd halinde söylenen ve bazen tehlikeli durumlara yol açabilen şiirlerdir. Vecd halinde bilinç işlevselliğini yitirdiği için söylenen sözlerde de bir mantık aranmaz. Vecd hâliye yazılan her şiiri şathiyye örneği göstermek de hatalı olacaktır. Örneğin Yunus Emre'nin şu şiiri vecd halindeki kişinin ruhsal durumunu gösteren bir örnektir;

Hak bir gönül verdi bana, ha demeden bayrân olur

Bir dem gelir şâdî olur bir dem gelir giryân olur

Bir dem gelir söyleyemez bir sözü şerh eyleyemez

Bir dem dilinden dür döker dertlilere derman olur

Bir dem çıkar arş üzere bir dem iner tabtes-serâ

Bir dem sanâsın katredir bir dem taşar umman olur

Bir dem cebalette kalır biç nesneyi bilmez olur

Bir dem dalar hikmetlere Câlînus u Lokman olur

173 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mircea Eliade, Şamanizm, Çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi, İstanbul 1999.

174 Mircea Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Çev. Ali Berktaş, C. 1., Kabalcı Yay., İstanbul 2003, s. 256.

*Bir dem varır mescidlere yüz sürer orda yerlere
Bir dem varır deyre girer İncil okur rühbân olur*

*Bir dem gelir İsi gibi ölmüşleri diri kılar
Bir dem girer kibr evine Fir'avn ile Hâmân olur*

.....¹⁷⁵

Yunus'un şiiri her ne kadar aşk ile bağlantılı olsa da vecd halindeki kişinin zihin dünyasının ne halde olduğunu gösterir. Beyitlerde zıtlıkların hâkim olduğu göz önüne alındığında vecde giren kişi de sürekli olarak zıt duygular arasında gidip gelmektedir. Yunus zıt halleri yaşarken en uç noktasına kadar yaşar. Bazen bir damla bile olamazken bazen kendisini umman olarak görür. Şiirde geçen;

*Bir dem varır mescidlere yüz sürer orda yerlere
Bir dem varır deyre girer İncil okur rühbân olur*

gibi söylemler bazı din adamlarınca tehlikeli görülür. Her ne kadar şiirde aşırı olarak nitelenebilecek bir durum yoksa da Kaygusuz Abdal gibi şairler, din adamları tarafından kâfirlikle suçlanmaya sebep olacak şiirler söylemişlerdir.

Tasavvuf terminolojisinde, *gaybet* ve *huzur* halleri, vecdde olduğu gibi kendini kaybetme, kendinden geçme anlamında kullanılan tabirlerdir. Gaybet, *kişinin kendisinden ve çevresinde olup bitenlerden habersiz olacak kadar kendinden geçmesidir*.¹⁷⁶ Huzur da *kişinin bizzat Allah'ın huzurunda hissetmesi ve bu sebeple kendini kaybetmesidir*. İki kelime beraber kullanıldığında *Kişi, varlıklardan habersiz olunca Hakk'ın huzurundadır*¹⁷⁷ gibi bir sonuca ulaşılır. Huzur halindeki kişinin, bütün irade ve arzularından vazgeçerek, kalbinden Allah'tan başka her şeyi çıkarması beklenir; çünkü eşyaya karşı iradesi ve arzusu olan kişinin Allah'ın huzurunda olması imkânsızdır. Kişi Allah'ın huzurunda olmak istiyorsa dünya ve ahiret fikri de dâhil olmak üzere tüm fikirlerden soyutlanmalıdır.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 195.

¹⁷⁶ Sülemî, s. 158.

¹⁷⁷ Sülemî, s. 164; Hucviri, s. 311.

¹⁷⁸ Hucviri, s. 313.

Kendinden geçme ile ilgili olarak en az vecd kadar önemli iki kavram da *Sekr* ve *sahv*'dır. Bahsedilen kavramlar, sufileri *sekr ekolü* ve *sahv ekolü* olarak bölecek kadar üzerinde durulan konulardandır. Bunlardan sekr, sarhoşluğu ifade ederken sah, ayıklık hali için kullanılır. Sufiler hangi halin daha makbul olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kimileri sekrin kimileri de sahın daha mükemmel olduğunu savunur. Kuşeyrî, sekri *kuvvetli bir varidintesiri ile gaybet hali*ne geçiş olarak tanımlar. Burada *gaybet*, sekr ile eş anlamlı olarak kullanılır.¹⁷⁹ Kelabazi, sekr halini kişinin eşyadan değil eşya arasındaki farkları görmekten gaib olmak şeklinde tanımlar. Burada Kelabazi, fena makamı için yapılan yorumlara bir eleştiri veya açıklık getirir. Ona göre fena yok olmak, son bulmak değil, içinde bulunulan halin bir sonucu olarak eşyaya bakışın niteliğinin değişmesidir. Bu halde kişi, ayırt etme kabiliyetinden yoksundur. Hakk'ı bulmanın meydana getirdiği hal, kulun kendisine haz veren şeyle elem veren şeyi ayırt etmesini imkânsız hale getirir.¹⁸⁰ Sekr halinde salık ruhsal bir haz ve zevke ulaşır.¹⁸¹ Ulaşılan zevk ve haz hali nihayetsiz değildir. İçinde bulunulan sarhoşluk durumu sürekli olarak devam etmez. Sahv kavramı sekr halinden sonraki ayıklık halini karşılar. Sahv halinde kişi tekrar hissetmeye başlar ve ayırt edebilme kabiliyetine yeniden kavuşur.¹⁸² Gerek tasavvufta gerekse Budizm'de esrime hali bir süreklilik göstermeyeceğinden zihni tekrar işletmek ve bir anlamda dünyaya geri dönmek gerekir. Tasavvuf, genel olarak hal kavramını zıtlıklar üzerine inşa ettiğinden sarhoşluk-ayıklık şeklinde formüleştirebilir ve her iki ruh halini de kavramsal bir boyuta taşır.

Tasavvufta vecd halinde yaratıcıyla kurulacak ilişki; bilgi, akıl gibi kavramlar ile açıklanamayacağından bilinç üstü bir tecrübe ile bilmenin yerini hissetme alır. Bir anlamda, akla dayalı bilginin yerine vecde dayalı bir tecrübe geçer. Buradan yola çıkarak tasavvufta

179 Sülemî, s. 165; Serrac da sekri gaybete yakın olarak tanımlar. Bkz. Serrac, s. 399.

180 Kelabazi, s. 176.

181 Süleyman Uludağ, "Sekr", TTS, s. 310-311.

182 Sülemî, s. 165. Kelabazi'ye göre kişi sah, sah, sah halinde elem veren şeyle haz veren şeyi ayırt eder fakat Hakk'ın rızasına muvafıktır, diye elem veren şeyi tercih eder. Bu durumda sah acı duymaması, tersine elem ve ıstırap veren şeyden zevk alması manasına gelir. Bkz. Kelabazi, s. 177.

esrimenin/vecdin, mantık yürütmeye bir alternatif olarak kullanıldığı söylenebilir. Budizm'de meditasyonun amacı yaratıcı ile kurulacak bir ilişki olmadığından kişinin kendine yönelmesi ve bir anlamda yeniden doğması söz konusudur. Yeniden doğum sonrasında elde ettiği beden, *zihinsel bir malzemeyle yoğrulmuş, hiçbir uzvu eksik olmayan ve aşkın yeteneklerle donatılmış başka bir beden olduğu* göz önüne alındığında kişinin kendisinin tanrısal bir boyuta ulaşması söz konusudur.

Budizm ve Tasavvuftaki esrime hallerinde bilincin kapanması ve dış dünya ile ilişkilerin kesilmesi sebebiyle duyulara yönelik eylemler askıya alındığı için görme, duyma, hissetme gibi bilincin aktif olmasıyla gerçekleşebilecek durumlar söz konusu değildir. Dışarıdan gelecek herhangi bir uyarıcı zihni aktif hale getirebilir ve meditasyonun veya tefekkürün bozulmasına sebep olabilir. Her iki öğretilerdeki halvet, yalnızlık gibi uygulamalar da aslında tefekkür halinin bozulmasına yönelik olarak değerlendirilebilir.

2.3. HAKİKATE ULAŞMADA ORTAYA ÇIKAN ENGELLER

Kişinin çıkmış olduğu aydınlanma ya da kurtuluş yolu engelsiz, kolay bir yol değildir. Önemli olan aydınlanma ya da hakikate ulaşmak için yola çıkmak değil, karşılaşılan engellere karşı koyup yola devam edebilmektir. Budist öğretilerde kurtuluş, insanlık halinin aşılmasıyla gerçekleşir ki bu da canalar ile mümkündür. Hint literatüründe insanlık halini ifade etmek için bağlanma, zincirlenme, tutsaklık, unutmama, sarhoşluk, uyku imgeleri aynı anlamda kullanılır. İnsanlık halinin aşılmasını, kurtuluşu ifade etmek için ise bağlardan kurtulma ve perdenin yırtılması (veya gözleri örten bir bağın çözülmesi) veya uyanma, hatırlama gibi imgelere başvurulur.¹⁸³ Tasavvufta, salikin önüne çıkan, aşılması güç engelleri ifade etmek için *akabe* terimi kullanılır. Sözlükte, *sarp yol, dağdaki aşılması zor dik geçit* anlamına gelen akabe, mutasavvıflar tarafından *maksada ulaşmak için aşılması, yok edilmesi gereken tabii engeller ve nefsânî bağlar* olarak yorumlanır. İbrâhim b.

¹⁸³ Eliade, Dinsel İnançlar..., C. 2., s. 60.

Edhem, bir kimsenin sâlih kişiler derecesine çıkabilmesi için refah, izzet, rahatlık, uyku, zenginlik, tamah kapılarını kapatıp sıkıntı, zillet, cehd, uykusuzluk, fakirlik, ölüme hazırlık kapılarını açmaktan ibaret olan altı akabeyi aşması gerektiğini söyler.¹⁸⁴

2.3.1. Duyular Dünyası

İncelenen Budist metinlerde, kurtuluşa ulaşmada ortaya çıkan engeller zincir ya da köstek olarak adlandırılır. Beş zincir, üç zincir gibi adlandırmalar ile kişileri dünyaya bağlayan ve hakikate ulaşmasına engel olan eylem ve duygular verilir. Kişileri dünyaya bağlayan ve gerçeği görmesine engel olan ilk zincir duyu organlarıyla alakalıdır. Duyu organlarının tamamı, dolayısıyla dış dünyadan gelen duyular zincir olarak kabul edilir. Metinlerde bunlar *beş zincir* (beş duyu organıyla algılanan görüntüler, sesler, tatlar, temaslar ve kokular) olarak geçer. Bunlar; *makbul, sevilen, çekici, etkileyici, boş giden, arzuları uyandıran* olarak nitelendirilir.¹⁸⁵ Budist metinlerde beş duyudan gelen görüntüler, sesler vs. hem insanları dünyaya bağlayan zincir olarak nitelenmekte hem de *sevilen, çekici, etkileyici* olarak nitelendirilmektedir. İlk bakışta bir çelişki olarak görülebilen bu durum aslında Budizm'in düşünce sistemiyle açıklanabilmektedir. Dünya hayatı ve varlıklar aslında sevilen, çekici, etkiliyeci niteliklere sahip oldukları için birer zincirdir. Hoşa giden her bir varlık ya da eylem insanı biraz daha dünyaya bağlamakta ve ölüm sonrasını, kurtuluşu unutturmaktadır.

Beş duyunun, kişiyi hakikate ulaşmaktan alıkoyması tasavvufta da dikkat çekilen bir konudur. Bir anlatıya göre Hücvirî, bir gün Peygamber'i rüyasında görür ve ondan nasihat ister. Peygamber de "*Duyu organlarını hapset! Beş duyu organını hapset, koru, tam ve mükemmel mücadele budur*"¹⁸⁶ diyerek nasihat eder. Hakim Tirmizi de *veliyullah'tan*¹⁸⁷ bahsederken onların, yükseldikleri makamlar ile; kulak, göz, dil, el ve ayak şehvetlerinden kurtulduğunu söyler. Onlar belirli bir mertebeye erişince; gerekmedikçe konuşmaz, zorunlu kalmadıkça dinlemez,

184 Süleyman Uludağ, "Akabe", DİA, C. 2, s. 209. İbrahim b. Edhem'in ifadelerinin aynı Süleî Risalesinde de bulunmaktadır. Bkz. Süleî, s. 194.

185 Teviggâ Sutta, s. 310.

186 Hücvirî, s. 383.

187 Hakim Tirmizi velileri veliyyu hakillah ve veliyyullah olmak üzere ikiye ayırır.

mecbur olmadıkça bakmaz, zaruret haricinde yürümez. Şehvet kapılarını kapatıp şehvetleri öldürerek uzlete girerler.¹⁸⁸ Tasavvufta da Budizm’de olduğu gibi beş duyu, insanı dünyaya bağlayan bir zincir olarak görülür. Dünyadan ahirete veya Allah’a yönelmek de dünyalık zincirleri bırakıp *Allah’ın ipine sarılmak* (Al-i İmran/103) ile mümkün olabilmektedir. Yani dünyalık şeyler kişiyi bağlayan bir ip veya zincir olarak tutsaklığı, karanlığı sembolize ederken ayette geçen ip ise kişiyi karanlık kuyulardan kurtaracak ipin sembolüdür.

2.3.2. Duygular ve Eylemler

Budist öğretiyeye göre beş duyu dışında insanları aydınlanma yolundan ayıran ve onları dünyaya bağlayan şeyler *arzuya yol açan beş engel, üç zincir, ölümcül sel* gibi başlıklar altında verilir. Beş zincir, dış dünya ve oradan zihne gelen duyular ile alakalıdır. Burada verilenler ise zihinsel veya bedeni faaliyetler ile ilgilidir. Arzuya yol açan beş engel; *nefis, nefret, tembellik ve uyuşukluk, kaygı ve telaş, şüphe* engelleridir. Bunlar engel kelimesinin dışında *saran, kuşatan* olarak da adlandırılır.¹⁸⁹ Beş engelin isimlendirmelerine bakıldığında kendilerindeki niteliklerden dolayı değil ama arzuya yol açtıkları için birer engel oldukları görülür. Benzer bir vasıflandırma beş zincir içinde *arzuları uyandıran* şeklinde yapılmıştı. Diğer engeller ile birlikte düşünüldüğünde asıl engelin arzular ve bunların uyanadırılması olduğu söylenebilir. Üç zincir de *benlik yanılgısı/bir ruhun varlığına inanma, şüphe, tören ve ayinlerin etkisine (ya da faydasına) imandır*. İlkelere bakıldığında Budizm’in Hinduizm’e karşı bir otorite kurma peşinde olduğunu söylemek mümkündür. Budist metinlerde, *ölümcül sel* olarak adlandırılan; *şehvet, varoluş arzusu, yanılgı ve cehalet* de yine aydınlanma yolunda kişiye engel olabilecek unsurlar olarak değerlendirilir.

Arzuya yol açan beş engelden nefis engeli Budizm’de iki taraflı olarak ele alınır. Nefis, kişilerdeki ruh olarak düşünüldüğünde bireysel anlamda bir ruhun varlığına inanmak bir engeldir. Diğer türlü de nefsanî arzuların peşinden gitmek bir engel olarak kabul edilir. Hinduizm’de kurtuluş, ruhun (Atman) Brahman ile bir olmasıyla sağlanır.

¹⁸⁸ Tirmizi, s. 45.

¹⁸⁹ *Tevigga Sutta*, s. 311.

Buda, ruh inancını redderek yola çıktığı için bir ruha inanmayı da engel olarak görmektedir. Buda'nın geliştirmiş olduğu öğretide bireysel bir ruh inancı olmadığı için böyle bir arayış içine girmenin kişiyi kurtuluştan uzaklaştıracakı kabul edilir. Buda böyle yaparak Hinduizm'in kurtuluş yolunu yok saymakta ve kendi kurtuluş öğretisini kurarken de Hinduizm ile rekabeti unutmamaktadır. Tasavvuf düşüncesi tek başına bir kurtuluş vaadi sunmadığı için tarikatlar arasındaki çekişme veya mücadeleler kaynağa (Kur'an'a) yönelik olarak yapılır. Yani bazı tarikatlar diğerlerinin Kur'an yolundan saptıklarını ve öğretilerinin hiçbir geçerliliği olmadığını söyleyerek kendi tarikatlarının doğruluğunu ispatlamaya çalışır.

2.3.3. Nefis

Budist metinlerde zincir veya köstek olarak adlandırılan engellerin büyük bir kısmının tasavvufta nefis ile karşılandığını söylemek mümkündür. Tasavvufta nefis kişinin yolculuğunda büyük bir engel olarak durur. Tasavvuf, daha ortaya çıkmaya başladığı ilk andan itibaren *nefis terbiyesi*, *nefsin arzularına* muhalefet gibi uygulamalar etrafında gelişir. Tasavvufun ilk dönemi olarak bilinen züht hareketinde en önemli uygulama nefsi arzuları köreltmek, onun isteklerine karşı çıkmaktır. Bu açıdan bakıldığında züht ve sonrasında gelişen tasavvufun nefis mücadelesi çevresinde gelişmeye başladığı söylenebilir.

Nefis, Kur'an'daki anlamıyla kullanıldığında *can*, *ruh*, *hayat*, *öz* gibi anlamlara gelir.¹⁹⁰ Böyle bir kullanıma sufilerin eserlerinde rastlansa da onlar nefsi, *kötülüklerin kaynağı* anlamında kullanır.¹⁹¹ Nefis ile ilgili bir başka tartışma da onun ruh ile aynı şey olup olmadığıdır. Bazıları nefsi ruh ile aynı şey olarak görürken, bazıları nefis ile ruhu birbirinden ayırır ve nefsi, kendine has varlığı olan bir şey olarak görür. Bazıları ise iki tanımın da dışına çıkarak nefsi bedene ait bir sıfat olarak değerlendirir. Budist metinlerde de ruh ile ilgili olarak tasavvuftakine

190 Hücvirî, s. 259; Sülemî, s. 181. Nefis için ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, "Nefis", DİA, C. 32, ss. 526-529; Calverley, E. E., "Nafs" EI, C. 7, ss. 880-884; Calverley, E. E., "Nefis", İA, C. 9, ss. 178-183.

191 Hücvirî, s. 260.

benzer şeylerden bahsedilir; ancak Buda ruh ile ilgili olarak söylenen şeyleri reddederek konuşmaktan kaçınır.

Tasavvufta, insanın üç şeyden meydana geldiği söylenir. Birincisi ruh; ikincisi nefis; üçüncüsü bedendir. Bunlardan nefis ve ruh gözle görülmez. Nefis ile ruh, kalıba ve bedene yerleştirilmiş latifeler olarak değerlendirilir. Nefis, beden ve ruhun her biri için bir sıfat vardır ve bu sıfat onunla birlikte anılır. Ruhun *akıl*, nefsin *heva* ve bedenın *bis* sıfatı vardır. Burada ruha iyi bir anlam yüklenirken nefse kötü anlam yüklendiği görülür. Buna göre beden ruha uyarak cennete, nefsine uyarak da cehenneme gider.¹⁹² Nefsin mahiyetine dair değerlendirmeler birbirinden farklı olsa da onun kötü huy ve çirkin fiillerin kaynağı olduğu konusunda neredeyse tüm sufiler görüş birliği içindedir. Kötü huy ve çirkin fiiller de *günablar* ve *kötü huylar* (kibir, haset, cimrilik, öfke, kin) olmak üzere ikiye ayrılabilir. Günah olan hususlardan tövbe ile uzaklaşılır. Kötü huylardan da riyazetle kurtulmak mümkündür.¹⁹³ Günahlar tasavvufun şeri, hukuki kısmını oluştururken kötü huylar da ahlaki kısmını oluşturur. Bunların her ikisinin de ortaya çıkmasının sebebi nefis olarak görülür.

Bazı sufilere göre nefis, *nefs-i emmare*, *nefs-i levvame* ve *nefs-i mutmainne* olmak üzere üçe ayrılır. Üç nefis arasında devamlı bir mücadele vardır. Hangisi baskın gelirse beden onun hükmü altına girer.¹⁹⁴ Nefs-i emmare; kötülüğü emreden, tehlikelere çağırın, düşmanlara yardımcı olan nefistir.¹⁹⁵ Hacı Bektaş, nefis-i emmareyi bedendeki zalim bir hükümdara benzetir. Ondan ortaya çıkan kötülükleri de *cehalet*, *hışım*, *buğuz*, *kabır*, *kibir*, *kin*, *based*, *necil* (*yaralama*), *küfür* ve *nifak* olarak sıralar. Nefs-i levvame kötülük yaptığıında bundan pişman olup af dileyen nefistir. Hacı Bektaş nefis-i levvameyi heva ile alakalı olarak gösterir. Ondan ortaya çıkan mertebeleri de *züht*,

192 Hücvirî, s. 262; Sülemî, s. 185.

193 Hücvirî, s. 260; Sülemî, s. 184.

194 Esmâ yolu olarak bilinen tarikatlarda nefsin yedi mertebesi ve sıfatı (*emmâre*, *levvâme*, *mülhime*, *mutmainne*, *râziye*, *marziyye*, *zekiyye/kâmile*) olduğu kabul edilir. Uludağ, "Nefis", s. 527, 528. Nefsin mertebeleri için ayrıca bkz. Himmet Konur, *Sufi Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, 15-19.

195 Sülemî, s. 239.

takva, verâ, ubudiyet, zekât, oruç, hac, umre, humûs ve *cihad* şeklinde sıralar. Nefs-i levvame, ismine uygun olarak, pişmanlık af dileme ile ilgilidir. Nefs-i levvame ile kötülük işleyen nefsin ibadet ve ahlak ile arınmasını ifade ettiği söylenebilir. Hacı Bektaş nefs-i mutmainneden önce nefs-i mülhimmeyi verir. Ondan meydana gelen on mertebe *akıl, hikmet, irfan, vahiy, ilham, haber, bal, fazl, ibsan* ve *seba'*dır ve genel olarak bilgi edinmeyi barındırır. Bir anlamda, nefs-i emmareden kurtulan nefsin aldığı bir ikramdır. Nefs-i mutmainne de tatmin olmuş, şüphelerden arınmış nefistir. Hacı Bektaş'a göre nefs-i mütmainneden hâsıl olan on mertebe *fakr, sabır, adalet, insaf, ilim, rıza, tahkik, yakın, abd* ve *vefa'*dır.¹⁹⁶ Bu nefis, olgunlaşmış nefistir. Nefsin çeşitlerinden sadece nefs-i emmarenin Budizm'deki zincir ya da kösteklere benzediği söylenebilir. Diğer nefisler günahlardan uzaklaşan ve kişiyi nefs-i emmarenin boyunduruğu altına girmekten alıkoyan ya da nefsin isteklerine uymuş nefisten pişmanlık duyan nefislerdir.

Budizm ve tasavvufta nefis, aşılması gereken önemli bir engel olduğundan nefis mücadelesi her iki öğretilerde de üzerinde durulan konulardandır. Tasavvufta nefse muhalefet etmek bazı sufiler tarafından bütün ibadetlerin başı olarak değerlendirilir.¹⁹⁷ Sufilere göre nefsin herhangi bir şeyini güzel gören kişi helak olacağından kişi, sürekli olarak nefsinin hoşuna gitmeyecek şeyler yapmalıdır.¹⁹⁸ Tasavvuf düşüncesinde sufi, hedefe ulaşmak için sadece dünyanın kötü tuzaklarıyla değil aynı zamanda kişinin Allah'a doğru ilerlerken yoldan çıkmasına sebep olan, şehvet ve tutkunun kaynağını oluşturan kendi nefsiyle de boğuşmak zorundadır. Dolayısıyla nefsin yol açtığı tüm tutkulardan kurtulmak için nefis muhasebesi yapmak ve tutkuları gemlemek gerekir.¹⁹⁹ Tasavvuf düşüncesi nefis mücadelesini ileri bir boyuta taşıyarak nefsin öldürülmesi, yok edilmesi gerektiğini savunur.

196 Hacı Bektaş, *Kitabü'l-Fevaid*, s. 215-217. Makalat-ı Gaybiyye'de de ele alınan nefsin çeşitleri ve her bir nefisten çıkan on mertebe, birbiriyle büyük oranda örtüşmektedir. Bkz. Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 36-37.

197 Hücveri, s. 260; Sülemî, s. 239.

198 Sülemî, s. 239.

199 Knysh, s. 21.

Kuşeyrî’de geçen bir hikâyeye göre Ebu Yezid rüyasında Allah’ı görür ve ona, “*kendisini nasıl bulacağını*” sorar. Allah da cevap olarak, “*Nefsinden ayrıl ve gel*” der. Aynı eserde biri Kuşeyrî’ye gelip, “*Sana uzak bir mesafeden geldim*” der. Ona, “*Bu hadise (tasavvufilmini elde etmesi hadisesi) mesafelerin kat edilmesine, seferlerin zorluklarını çekmeye bağlı değildir. Bir adım dahi olsa nefisinden ayrıl ve gel. O takdirde senin maksadın oluşur*” şeklinde cevap verir.²⁰⁰ Nefsin ve Allah’a ulaşma düşüncesinin aynı bedende (veya zihinde) bir arada olması imkânsız olarak görülür. Kişiler ya nefislerine uyararak Allah’ta uzak bir hayat sürer ya da nefislerinden vazgeçerek Allah’a ulaşır. Aynı şekilde eylem olarak da hem nefsanî eylemlerin hem de tasavvufî eylemlerin birlikte yapılması mümkün görülmez. Tasavvuf yoluna girmek isteyen kişi öncelikle nefsânî eylemlerinden vazgeçmelidir.

Nefsin öldürülmesiyle ilgili olarak Hacı Bektaş, “*Nefsin boynunu vur huzur bul*”²⁰¹ diyerek nefsin tehlikesine dikkat çeker. Hacı Bektaş’a göre dervişin maneviyat şehrinin bayındır olabilmesi için benliğine saldırması, onu yağmalayıp yıkmayı, kökünden söküp atması, dünyayı anmayı kalbinden ve vücudundan çıkarması, iyilik elbisesi giymesi gerekir.²⁰² Hacı Bektaş, nefsi öldürmeyi, tasavvuftaki ahlak anlayışına göre yorumlar. Ona göre nefsi öldürmek ve yok etmek tek başına yeterli değildir. Yok edilen kötü ahlakın ve eylemlerin yerine iyilerinin yerleştirilmesi gerekir. Bu konuda Yunus Emre de benzer görüşlere sahiptir. O,

*Kadîmden nefsdür sultâna âsî
Bir urgândur hemân anun behâsî*²⁰³

diyerek nefsi, hem insanın bir düşmanı hem de Allah’a isyan eden bir varlık olarak görür. Nefsine uyan insanları da,

*Miskin âdemoğlanı nefse zebun olmuştur
Hayvan canavar gibi otlamağa kalmıştır*²⁰⁴

200 Sülemî, s. 198.

201 Hacı Bektaş, *Kitabü'l-Fevaid*, s. 191.

202 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 4-5.

203 Yunus Emre, *Risaletü'n-Nushiyye*, s. 112.

204 Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 379.

mısralarıyla, yemek ve içmekten başka bir şey yapmayan hayvanlara benzetir. Kişi bir hayvan gibi sadece yiyip içerek yaşamamalıdır. Bunun için de yapılması gereken nefsin öldürülmesidir. Bunu da Yunus,

Öldür nefsin dileğini ilet teneşir üstüne

Yoksa keksiz (ansızın) ölüceğiz fermân olur sana gassâl²⁰⁵

mısralarıyla dile getirir.

Budizm'deki zincirlerden uyuşukluk ve tembelliğe karşı gösterilen sürekli çaba, tasavvufta mücahede (nefisle girilen mücadele) makamı ile karşılanır.²⁰⁶ Tasavvufta mürit nefsini terbiye etmeli, bunun için de nefsin isteklerine karşı çıkmalıdır. Nefsin kişiyi kötüye götürdüğüne dair inanış, onun şeytanla eşdeğer görülmesine sebep olur. Buna göre nefisle savaşmak şeytanla savaşmaktır. Hacı Bektaş, mücahede için, *nefisle ve Şeytan'la savaşmaktır* derken böyle bir duruma işaret eder. Ona göre derviş gece-gündüz nefsiyle ve şeytanla savaşmalıdır. Nefsini, hiçbir isteğine kavuşturmamalı, muradına erdirmemelidir ki şeytan ona nüfuz edecek yol bulamasın.²⁰⁷ Hacı Bektaş'ın ifadelerine göre mücahede makamı, kişinin son derece dikkatli olması gereken bir makamdır. Çünkü şeytanla özdeşleşen nefsin hangi isteklerinin iyi, hangilerinin kötü olacağı belli olmayacağından kişiler nefsin tüm isteklerine karşı çıkma yolunu seçmelidir.

Nefsin hangi isteklerinin iyi ya da kötü olacağının bilinmemesi ve tüm isteklerin reddedilmesi bir önlem olarak kabul edilse de nefis mücadelesinde genellikle kişinin zahmet ve eziyet verici şeyleri tercih etmeleri istenir. Bunlardan bazıları; nimet yerine şiddeti ve sıkıntıyı, izzet yerine zilleti, istirahat yerine çaba ve gayreti, uyku yerine uykusuzluğu, zenginlik yerine fakirliği, emel yerine ölüme hazırlanmayı tercih etmektir.²⁰⁸ Bunlara; az yemek, az konuşmak, benliğini yok etmek (fena) gibi maddeler de eklenir. Sıralanan maddelere göre

205 Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 386.

206 Mücahede için bkz. Süleyman Uludağ, "Mücahede", DİA, C. 31, ss. 440-441.

207 Hacı Bektaş, Makalat-ı Gaybiye, s. 26.

208 Sülemî, s. 194.

kişi nefisini yok etmeyi (fena) ve fakirliği seçmelidir.²⁰⁹ Nefsin isteklerinden vazgeçmek nefis mücadelesi olarak adlandırılırken kişinin zahmet ya da eziyet verici şeylere yönelmesi de nefis terbiyesi olarak adlandırılır. İkisi arasındaki fark eylemin niteliği ile ilgilidir. Nefis mücadelesinde nefsin isteklerine uymamak esastır ve bu haliyle pasif bir durumu karşılar. Nefis terbiyesinde ise isteklere uymamanın yanında istenmeyen şeylerin yapılması söz konusudur.

Budizm’de nefis mücadelesi ile ilgili olarak *Dhammapada*’da geçen aşağıdaki ifadeler Hz. Muhammed’in Tebük savaşından dönüşte söylediği rivayet edilen, *küçük cihaddan büyük cihada (nefisle olan savaşa) dönüyoruz* sözü veya *hakiki mücahid nefisine karşı cihad açan kimsedir*²¹⁰ hadisi ile paralellik gösterir;

*Kendine galip gelen kişinin zaferi, binlerce savaşta galip gelen kişinin zaferinden çok daha yeğdir. Çünkü, zaferlerin en büyüğü kişinin kendine karşı kazandığı zaferdir. Ne gökyüzündeki tanrılar ne de yerin dibindeki şeytanlar böyle bir insanın zaferini bozguna uğratabilir.*²¹¹

*Kişinin kendini yenme çabasında harcadığı bir anlık zaman, o kişinin yıllar boyu tanrıya sunduğu binlerce adaktan daha yeğdir. Kişinin kendini yenme çabasında harcadığı bir anın değeri, o kişinin yüzlerce yıl ibadetinden daha büyüktür.*²¹²

Budizm ve İslam düşüncesine ait ifadelere göre nefis ile girilen savaş, ölüm kalım mücadelesi verilen gerçek bir savaştan çok daha değerlidir. Budist düşüncede gerçek bir savaş, kişinin dünya ve ölüm sonrası hayatı için bir anlam ifade etmezken nefisle girilen savaş ve savaşta alınacak bir galibiyet kişinin kurtuluşuna yol açacaktır. İslam düşüncesinde savaşa katılmanın, gazi veya şehit olmanın çok büyük bir değeri olsa da savaşa katılmak herkesin her zaman uygulayacağı bir şey olmadığından nefis mücadelesi de en

209 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 26.

210 Muhammed bin İsa Bin Sevre Tirmizi, *Sünen-i Tirmizi*, Çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu, C. 3, Yunus Emre Yay., İstanbul 1981, s. 182.

211 *Dhammapada*, s. 62.

212 *Dhammapada*, s. 63.

az gerçek bir savaş kadar değerli görülür. Yine *Dhammapada*'da geçen ifadelerle göre kişinin yıllar boyu yapacağı ve aslını anlamadığı ritüeller de yine nefis terbiyesinin yanında bir değer içermemektedir. Tasavuf ve Budizm'e ait yukarıdaki parçalar insanları dışardan çok içeriye yöneltmeyi amaçlayan ifadelerdir. Yani asıl kurtuluş/aydınlanma ve bu uğurda yapılacak eylemler basit ritüeller veya yapılan savaşlardan geçmemektedir. Kişi bunları bir yana bırakıp kendi içinde odaklanmalıdır.

Suttalarda mücahede makamına benzeyen ifadeler şu şekilde verilir;

*Dünyadan sonraki yaşam arzusunu bırakan kişi, arzusuz bir kalp ile devam eder ve zihnini arzularından arıtır. Kötülüğe yol açan bozuk dilekleri bir kenara bırakanın kalbi kötülüklerden, zihni de kinden kurtulur. Kalbin ve zihnin uyuşukluğunu bırakanın fikirleri aydınlanmış, kendini dizginlemiş olarak kalır. Zihnini tembellikten kurtarır. Telaş ve endişeyi bir kenara bırakan kişi huzursuzluktan kurtulur ve sakin bir kalbe sahip olur. Ruhunun asabiliğini arıtır. Tereddüdü bir kenara bırakan kişi şaşkınlıktan kurtulur. Artık, neyin iyi olduğuna dair kararsızlıkta kalmaz. Zihnini şüphelerden arıtır.*²¹³

Yukarıdaki parçaya göre kişinin terk etmesi gereken eylem ve fikirlerden bazıları, dünyadan sonraki yaşam arzusu, kötülüğe yol açan bozuk dilekler gibi eylem ve fikirlerdir. Dile getirilen fikirler Budizm'in temel ilkeleri ve beklentileri ile kesişir. Örneğin dünyadan sonraki yaşam arzusu, içinde bir arzuyu barındırdığından ve arzu da Budizm'de doğru bir davranış olarak görülmediğinden kişinin ölüm sonrası için bile olsa bir arzuya sahip olmaması istenir. Benzer bir durum İslam düşüncesinde ve tasavvufta da vardır; ancak arzu nesnesi farklıdır. İslam düşüncesinde kurtuluşa yönelik arzu nesnesi cennettir. Kur'an'ın bazı ayetleri ve tasavvuf düşüncesi cennet arzusunun ötesine geçerek Allah'ın rızasını kazanmak şeklinde değiştirir. Kişilerin ibadet ve eylemleri sadece cennete gitmek

²¹³ Samannapala Sutta, s. 82.

için yapılmamalıdır; ibadetlerden amaç Allah'ın rızasını kazanmak olmalıdır. Bununla birlikte cennete gitme isteği, kurtuluş için bir engel olarak görülmez.

Nefis mücadelesi, kişinin hemen gerçekleştireceği ve sonunda galip geleceği bir mücadele değildir. Mürit, yıllar süren aşamalardan sonra eşiği geçebilir. Genelde Cüneyd-i Bağdadi'nin otuz beş sene süren bir mücahede süreci nefis mücadelesinin nasıl olacağına dair örnek gösterilir. Harakani nefis mücadelesinin kırk yıl süreceğini söyler. Ona göre müridin dilini düzeltmesi için en az on yıl çile çekmesi gerekir. Hatta on yılın üstüne bir on yıl daha geçmesi gerekir. On yıl da kalbin düzelerek dille aynı olması için geçmesi gerekir. Ancak bundan sonra müridin, içinde nefsaniliğin bulunmadığı bir sesin çıkması mümkün olabilir.²¹⁴

Budist metinlerde zincir olarak geçen uyuşukluk ve tembellik, hem Budizm hem de tasavvuf için önemli bir kavram olan farkındalığın/uyanıklığın yaşanmasını engeller. Budizm'e göre kişi sürekli olarak bir farkındalık içinde olmalıdır. Budizm'deki farkındalık halinin sürekli bir şekilde sağlanması gerekliliği fikri, durmaksızın devam eden bir çabayı da beraberinde getirir. Bu sebeple tembellik, kişiyi hakikate ulaşmaktan alıkoyan bir zincir olarak görülür. Metinlerde Buda, öğrencilerine, *"Sizlerden ricam kendi adınıza, kendi iyiliğiniz için gayretli olun, azimli olun ve kararlı olun, hiç gevşemeyin"*²¹⁵ diye nasihat eder. Benzer şekilde tasavvufta da kişilerin gaflet içinde olmamaları, sürekli bir uyanıklık içinde olmaları beklenir. Ayrıca mürit, nefsi ile sürekli bir mücadele haline girmeli, herhangi bir tembellik ve gevşeklik göstermemelidir. Tembellik ve gevşeklik, *fetret* ve *vakfe* kavramları ile açıklanır.²¹⁶ Müridin tembelliğe düşmemesi için mürşit onu sürekli bir gözetim altında tutmalı ve onun yaptıklarından haberdar olmalıdır. Bunun karşılığında mürit de elem, hastalık, fakr, zillet ve zarar gibi şeylerle karşılaşması hâlinde bile yoldan dönmeyeceğine dair şeyhine bir taahhütte bulunmalıdır.²¹⁷

214 Harakani, s. 254. Metinde son on yıl verilmediği için çile otuz yıllık görülür.

215 Maha Parinibbana Sutta, s. 153.

216 Bkz. Süleyman Uludağ, "Fetret" TTS, s. 136, "Vakfe", TTS, s. 372.

217 Sülemî, s. 485.

Tasavvuf düşüncesinde mürit-mürşit ilişkisi kuvvetli bir zeminde bulunduğundan müritlerin kendi uyanıklık ve farkındalıklarını sağlamalarının yanında mürşitleri tarafından da kontrol edilmeleri gibi bir durum söz konusudur.

Budist metinlerde zincir ya da köstek olarak kabul edilen diğer inanç ve uygulamalar *kurban ritüeline inanmak, şüphe, yanlış ve cehaletin kirleri* şeklinde sıralanabilir. Budizm'in kurban ritüeline karşı çıkması daha önce de belirtilen Hinduizm ile girilen mücadelenin bir sonucudur. Kurban ritüeli Hinduizm'de merkezi bir konumdadır ve tanrılar ile iletişim sağlayan bir fonksiyonu vardır. Kurban ritüelinin icrası sadece Brahman kastına özgüdür. Buda böyle bir uygulamanın kişinin ahlaki gelişimine hiçbir faydası olmadığını düşünmekte ve buna inanmaya da rıza göstermemektedir. Tasavvufta da bazı sufilerin ve din adamlarının, dinin bir ritüeller bütünü olarak görülmesine karşı çıktıkları söylenebilir. Özellikle Bektaşilik, Yesevîlik gibi tasavvuf okullarında din, doğrudan hayat ile ilişki kurmaya dönük olarak yorumlanır. Özellikle Yesevîlik ve Bektaşiliğin makam anlayışında dört kapıdaki kırk makamın çoğu ahlakın gelişimi ve toplumsal ilişkilerin nizamı ile ilgilidir.

Budizm'i seçecek olan kişilerin, Hinduizm'e inanan kişilerden geleceği ve bir din değiştirme söz konusu olacağı için, kişiler yeni dinin kendilerini kurtuluşa ulaştırıp ulaştıramayacağı konusunda herhangi bir şüphe taşımamalı Hinduizm'in yanlış, Budizm'in de doğru olanı gösterdiğinden emin olmalıdır. Benzer bir görüş tasavvuf için olmasa bile İslam düşüncesi için geçerlidir. *Bu hak (gerçek) senin rabbindendir, o balde şüphecilerden olma* (Al-i İmran/60), *Sana indirdiklerimizde herhangi bir şüpheye düşersen, senden önce kitap okuyanlara sor. Andolsun ki, sana Rabbinden hak gelmiştir. Sakın şüphe edenlerden olma* (Yunus/94) ayetleri de Kur'an'ın Allah'tan gelip gelmediği konusundaki şüphelerin yersizliğini vurgulayan ayetlerdir. Ayrıca klasik İslam anlayışına göre İslamiyet, Allah tarafından gönderilen son gerçek dindir. Dolayısıyla kendisine inananları kurtuluşa ulaştırmama gibi bir durum söz konusu değildir. Bunun yanında Müslümanların Allah'ın yardım ve inayeti konusunda da herhangi bir

şüpheyi düşmemeleri, Allah'ın yanlarında olduğundan emin olmaları beklenir.

Başka bir engel olan yanılgı ve cehalet ise Budist öğretideki geçici dünyayı kalıcı sanmak ve bağlı olmak ile ilgilidir. Yani içinde bulundukları yanılgı ve cehalet sebebiyle insanlar dünyayı kalıcı sanmakta ve ona bağlanmaktadır. Öğreti kısmında da söylendiği gibi kişilerin acı ve ıstırap içinde olmalarının sebebi dünyanın acı ve ıstırap dolu olması kadar insanların cahilliklerinden dolayı dünyadaki acıyı görememeleri ve bir yanılgı içinde yaşamalarıdır.

Tasavvuf (İslam düşüncesi ile birlikte) ve Budizm, öğretilerini bir zemine oturturken herkesin kurtuluş yolunda kolayca sonuca ulaşabileceği gibi bir algının oluşmasını da engeller. İslam (ona bağlı olarak tasavvuf) ve Budizm kendi öğretilerini diğerlerinden daha sağlam ve daha geçerli kabul etmekle birlikte kurtuluş yolunu da zahmetsiz bir yol olarak sergilemez. Öğreti ne kadar sağlam temeller üzerine kurulmuş olsa da insan, doğası gereği dünya zevklerine aldanmaya meyillidir. Dünya zevkleri ise her iki öğretide de engel olarak kabul edilir. İnsanları kurtuluştan/hakikatten ulaştıran diğer bir unsur da eski veya mevcut diğer öğretilerdir. Budizm açısından Hinduizm'in İslam ve tasavvuf açısından da Yahudilik ve Hristiyanlığın ve onların ritüellerinin insanları hakikate ulaştırması imkânsızdır. Her iki öğretiye de bakıldığında görülecektir ki kurtuluş yolunda insan için en büyük engel aslında insanın yine kendisidir. Çünkü nefsine uyarak dünyaya aldanacak kişi insan olacağı gibi öğreti dışındaki diğer öğretilere uyacak kişi de yine insandır. Bu yüzden Buda, şüpheyi bir engel olarak öğretinin içine yerleştirirken İslam düşüncesinden İslam'ın son ve hak din olduğundan şüphe edilmemesi gerektiği vurgulanır.

2.4. TEPKİSELLİK

Budizm ve Tasavvuf, kendi zamanlarındaki inanç sistemlerine bir tepki olarak ortaya çıktıkları için gösterdikleri tepkinin ve eleştirinin izlerini metinlerde görmek mümkündür. Budist metinlerde Hinduizm'in inanç ve uygulamalarına, Hindu din adamları olan Brahmanlar'a, diğer öğretilere mensup samanalara ve onların öğretilerine eleştiriler getirilir.

2.4.1. Ritüellere ve Din Adamlarına Gösterilen Tepkiler

Buda, Hinduizm'in öğretisi ve uygulamalarına karşı çıkarken onun ritüelden ibaret bir hal alması üzerinden hareket eder. Buda'ya göre din adamları tarafından oluşturulan kurallara göre belirli uygulamaları yapmanın ne bireysel anlamda kurtuluşa ne de topluma bir faydası yoktur. Bunun yerine yapılması gereken şey ritüelden çok insanların faydasına olacak davranışlara önem vermektir. Örneğin *Kutadanta Sutta*'da eski dönemlerde gerçekleştirilen bir kurban töreninden bahsedilir. Anlatıya göre Buda, o törende bulunan ve töreni yöneten kişiler arasında yer almıştır. Daha sonra hikâyeyi dinleyen gruptakilerden birisi, Buda'ya, *"Böyle bir kurbandan daha zahmetsiz ama daha faydalı bir kurbanın olup olmadığını"* sorar. Buda *"böyle bir ibadetin mümkün olduğunu"* söyler ve bunun nasıl yapılacağını da şöyle anlatır; *"Ailede tutulan, erdemli keşişlere verilen kalıcı hediyeler, kurbandan daha iyidir. Çünkü Kurban ritüeline ne Arabantlar ne de Arabant yoluna girmiş olanlar katılır. Onlar orada dayak atma ve boğazlama görürler ve buna katılmazlar. Fakat onlar düzgün ailelerin dövme, boğazlama olmadan çeşitli keşiş ve Brahmanlara hediyeler vererek düzenledikleri sunulara katılırlar. Bundan dolayı böyle kalıcı hediyeler diğerlerinin üstündedir."*²¹⁸ Cevaptan sonra bundan daha zahmetsiz ama daha faydalı uygulamaların olup olmadığı sorulur. Her cevaptan sonra aynı soru tekrar edilir. Verilen cevaplar sırasıyla şöyledir;

"Yaşanılan evi dört bir taraftan gelen tarikat üyeleri için hazırlamaktır. Buda'ya, Darma'ya, Sangha'ya, kendisinin rehberi olarak kalbini veren kişinin bu eylemi diğer kurbanlardan (önceki

²¹⁸ Kutadanta Sutta, s. 181.

sayılanlardan) daha iyidir. İmanlı kalbiyle hayata zarar vermekten, verilmeyen şeyleri almaktan, kötülükten, şehvetli davranışlardan, yalan söylemekten, şiddetten, alkolden, uyuşturucu maddeden uzak durma gibi kuralları görev edinen kişinin bu eylemi diğerlerinden (önceki sayılanlardan) daha iyidir.”²¹⁹

Kutadanta Sutta’da verilen ilkeler, kurban kesme gibi ritüellerin yerine geçecek şekilde verilir. Yukarıdaki parça, Budizm’in yapısı göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde, aslında dinin veya inancın doğrudan hayat ile temas etmesi ile ilgili olduğu görülür. Anlatıya göre kişinin Darma’ya uygun bir hayat yaşaması ve bu sayede yapacağı eylemler bir hayvanı kurban etmekten çok daha faydalıdır. Buda, bir anlamda insana ve topluma faydası olmayan ritüeller yerine insan ve toplum için faydalı olacağına inandığı, eyleme dönük ilkeleri yerleştirmeye çalışır.

Tasavvufun ortaya çıkışı, Budizm’in çıkışıyla benzerlik gösterdiğinden tasavvufun ibadet-hayat ilişkisi bazı açılardan Budizm ile benzerlik gösterir. Tasavvuf, İslam düşüncesi içindeki bazı uygulamalara itiraz ederek ortaya çıkar. İtiraz zamanla uç noktalara giderek adına İbahiyye denilen bazı zümrelerin ortaya çıkmasına kadar varır.²²⁰ Bu akımlarda evliya ve şeyhlerin ibadet yapmalarına gerek olmadığı yönünde birtakım görüşler bulunur. Aşırı olarak değerlendirilebilecek akımların dışında sufilerin ibadete yaklaşımları ise ibadetin bir gereklilik olarak yerine getirilmesi gerektiği; ancak tüm ağırlığın ibadete verilmesinin yanlış olduğu şeklinde ifade edilebilir.

Hinduizm’i ritüelden ibaret bir inanç sistemi olarak gören Buda, Brahmanları da maddi kazanç peşinde koşmaları, şehvetlerine kapılmaları, diğer insanları küçük görmeleri, mal biriktirmeleri, uygun olmayan gösterileri izlemeleri, tembellik ve eğlencelere alışmaları, krallar, valiler, kşatriyalar (askerler) arasında getir götür işlerini yapmaları, yanlış yollardan geçimlerini sağlamaları yönlerinden de eleştirir. Buda’nın eleştirilerinin benzerlerini sufiler ile din adamları veya sufiler ile zahitler, abidler arasında görmek mümkündür.

²¹⁹ *Kutadanta Sutta*, s. 181.

²²⁰ İbahiyye için bkz. Hasan Onat, “İbahiyye”, *DİA*, C. 19, ss. 252-254.

Hinduizm'e göre Brahmanlar, kast sisteminin en üstünde yer alır ve Tanrı Brahma'nın ağzından yaratılmıştır. Zaten Brahma kelimesi de *Tanrı Brahma'ya vakf olunmuş kimse* anlamına gelir. Dini ayinlerin, özellikle de kurban ayinlerinin yönetilmesi Brahmanların görevidir.²²¹ Brahmanların, tanrı ile olan ilişkileri ve dini törenlerin yöneticisi konumunda olmaları sebebiyle onlar, kast sisteminin en üstünde yer alır. Brahman-Atman birlikteliğini sağlayarak kurtuluşa ulaşmak da sadece Brahmanlar'a mahsustur. *Agganna Sutta*'da, Brahmanlık'tan vazgeçerek Buda'nın takipçisi olan Vasetta'ya, Brahmanlar şöyle diyerek onu vazgeçmeye çağırır;

“Brahman kastı en yüksek kasttır. Brahman kastı açık, diğer kastlar koyudur. Brahmanlar arınmıştır, diğerleri arınmamıştır. Brahmanlar Brahma'nın gerçek çocuklarıdır. Brahma'dan, onun ağzından doğmuşlardır. Brahma tarafından yaratılmışlardır. Brahma'nın varisleridir. Sen en yüksek sınıfı terk ettin. Önemsiz keşişlerin, uşakların, Brahma'nın ayağından doğanların düşük sınıfına gittin. Bu doğru değil. Böyle insanlar ile karışmak senin için uygun değil.”²²²

Yukarıda verilen parça açısından bakıldığında Brahman sınıfı kendisini halktan ayrı, onların üstünde bir yere konumlandırır. Bununla da yetinmeyen Brahmanlar sadece kendilerinin temiz olduğunu düşünür. Onlar, kurtuluşu sadece kendilerine has olarak görür, sıradan insanları buna layık bulmaz, halk ile karışmayı uygunsuz bir davranış olarak telakki eder. Brahmanlar düşüncelerine meşru bir zemin oluşturabilmek için, Brahma'nın ağzından gelmek gibi, yaratılışlarına dair efsanevi bir argüman geliştirir. Buda, Brahmanların en üst kasta yer almalarına karşı çıktığı gibi Brahmanların kendilerini tanıtırken kullandıkları, *Brahma'nın ağzından gelme* argümanının da yanlış olduğunu söyler. Buda, Brahman kadınlarını gördüğünü, onların da diğer kadınlar gibi adet gördüğünü, hamile kaldıklarını, çocuk emzirdiklerini söyler. Yani Brahmanlar, normal kadınlar ile evlenmekte ve normal kadınlardan doğmaktadır. Dolayısıyla Brahmanların,

221 Küçük ve diğerleri, s. 181-182. Brahmanlar hakkında daha fazla bilgi için bkz. A. Hillebrandt, “Brahman” ERE, Vol. 2, ss. 796-799; Jacop E. Safra, “Brahman”, *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Singapore 2006, s. 141-142.

222 *Agganna Sutta*, s. 78-79.

Brahma'nın ağzından gelme hakkında konuşmaları yanlışır. Buda'ya göre Brahmanlar böyle yaparak Brahma'yı yanlış tanıtmakta, yalan söylemekte ve birçok hata işlemektedirler.²²³ Buda, din adamlarını eleştirirken onların en önemli argümanlarını kullanır. Bir anneden doğan ve halkın diğer kesimlerindeki insanlardan hiçbir farkı olmayan din adamları kendilerine tanrısal bir vasıf katarak konumlarına meşru bir alan kazandırma çabasına girer. Buda ise din adamları ve halkı eşit konuma getirerek Brahmanların argümanlarına dayalı zemini ortadan kaldırır. Onların böyle yaparak tanrı Brahma'yı yanlış tanıttıklarına dair söyledikleri de Brahmanların yaptıklarının sadece kendileriyle sınırlı kalmadığını gösterir. Brahmanlar, kendi konumlarını sağlamlaştırmak adına hem Brahma'yı olduğundan farklı göstermekte hem de böyle yaparak insanların tanrılar hakkında yanlış fikirler edinmelerine sebep olmaktadır. Din adamlarına getirilebilecek belki de en önemli eleştiri dinin tanrısını yanlış anlamak ve anlatmaktır. Buda, Brahmanları bu yönleriyle eleştirerek onların dinden ne kadar uzak olduklarını gösterir.

Tasavvufta din adamlarına karşı yapılan eleştirileri birkaç şekilde ele almak mümkündür. Örneğin sufiler ile fakihler arasında genel olarak zahir-batın, rind-zahit tekke-medrese çatışması olarak da bilinen ve bazen sufileri öldürmeye kadar varan bir çekişmeden bahsedilebilir. Fakihler, bazı sufilerin Allah ile kurduklarını iddia ettikleri ilişkilerini aşırı olarak değerlendirir. Sufilerin karşı çıktığı konu da İslam'ın fakihlerin elinde çok kuru bir hal alması yönüyledir.²²⁴ İki kurum arasındaki çatışmaya varan ilişkiler; ölümlere, tekfirlere varan sonuçlar doğurur. Dinin şeri, hukuki yönünü ellerinde bulunduran din adamları bazı dönemlerde dervişleri, sufileri açıkça hedef göstererek katledilmelerine, sürgün edilmelerine sebep olurlar. Divan şiirinde de rind-zahit çekişmesi şeklinde bilinen ve kendilerini rind olarak gören şairlerin zahitleri eleştirdiği bir durum vardır. Çekişmede rind, dünya işlerini hor gören,

²²³ Agganna Sutta, s. 78.

²²⁴ Afifi, Manevi Hayat, s. 105; Medrese-tekke çatışmaları için ayrıca bkz. Mehmet Bayraktar, "Medrese-Tekke İlişkisi ve Toplum Hayatına Etkileri", *Vakıf Haftası Dergisi*, S. 4 (1986), ss. 191-197; Afifi, "Sufilerin Fıkha Başkaldırışı", *Tasavvuf-Manevi Devrim*, ss. 125-171; Ekrem Demirli, "Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", *İÜİFD*, S. 15 (2007), ss. 219-244.

halkın kendisi hakkında söylediklerini aldırmandan hareket eden, ilim sahibi olmasına rağmen halktan biri gibi davranan kişidir. Zahit de bunun karşısında dinin zahiri hükümlerine göre hareket eden kişi olarak ele alınır.²²⁵ Divan şiirinde dahi bir çatışma üzerinden hareket edilmesi İslam dünyasında zahir-batın mücadelesinin toplumun geneline yayıldığını gösterir. Yani dinin zahiri hükümlerine göre hareket etmek veya onun iç anlamına vakıf olmak sadece din adamları veya sufiler arasında tartışılan bir konu olmaktan çıkmıştır.

Tasavvuf eserlerinde din adamlarına doğrudan bir eleştirinin yanında, birbirileri arasında veya farklı gruplar arasında da bir çekişmenin olduğu söylenebilir. Sufiler veya tarikatlar arasındaki çekişmenin sebebini tasavvuf ekolleri arasındaki rekabet olarak göstermek mümkündür.²²⁶ Örneğin bir gün Bayezid'e, Şakik-i Belhi'nin bir müridi gelir ve Şakik'in, *"Yer demir gök bakır olup gökten bir şey yağmasa ve yerden bir şey bitmese. Bütün halkın nafakası üzerimde olsa yine de tevekkülümünden dönmem"* dediğini söyler. Bunun üzerine Bayezid, *"Ona söyle, Allah'ı iki dilim ekmekle denemeye kalkışmasın. Acıkınca birinden iki dilimekmek alsın ve tevekkül ehliyetnamesini bir yere koysun"*²²⁷ diyerek, Şakik'in aslında gerçekten tevekkül etmediğini, davranışında samimi olmadığını söyler. Yani âlimlerin, fakihlerin din anlayışını sadece ritüellere sıkıştırması gibi Şakik de sufiliği veya zahitliği aç kalmaya sıkıştırmıştır. Oysa Şakik, gerçek bir zahit olsaydı aç kalmayı tercih edebilir; ancak açlık hakkında böyle büyük laflar etmezdi; çünkü zahitliğin açlıktan ibaret olmadığını bilirdi.

Buda, sınıf ayrımını reddettiği için insanları değerlendirmede onların sınıflarını veya mesleklerini bir ölçüt olarak almaz. Buda'ya göre kşatriya (asker) sınıfındaki ya da diğer sınıflardaki kişiler birini

225 İskender Pala, "Rind", Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Akçağ Yay., İstanbul 1995, s. 449; Ahmet Talat Onay, "Rind", Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, MEB Yay., İstanbul 2004, s. 411; Süleyman Uludağ, "Rind", TTS, s. 297. Bu konuda yapılmış çalışmalar için bkz. Gülay Durmaz, Divan Şiirinde Rind ve Zahid Çekişmesi, Basılmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa 2003; Ahmet Atilla Şentürk, Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sufi Yahut Zahid Hakkında, Enderun Yay., İstanbul 1996.

226 Tasavvuf ekolleri ve şeyhler arasındaki rekabet için bkz. Resul Ay, "Sufi Shaykhs and Society in Thirteenth and Fifteenth Century Anatolia: Spiritual Influence and Rivalry", Journal of Islamic Studies, Vol. 24/1 (2013), ss. 1-24.

227 Uludağ, Bayezid, s. 37.

öldürebilir, hırsızlık yapabilir, yalan söyleyebilir, iftira atabilir, açgözlülük gösterebilir. Bazı kşatriyalar ya da diğer sınıflara mensup kişiler, kötü ahlaklardan uzak durabilir.²²⁸ Dolayısıyla kişilerin iyi veya kötü ahlak sahibi olmalarında kast, belirleyici unsur değildir. Önemli olan, kişinin kendine yönelerek kötü ahlakların farkına varıp bunlardan kurtulmaya çalışmasıdır. Benzer şekilde Kur'an'da geçen *Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır* (Hucurat/13) ayetinden de anlaşıldığı gibi kişilerin soyları veya zenginliklerinin Allah katında bir değeri yoktur. Önemli olan Allah'a karşı duyulan saygıdır.

Suttalarda Brahmanlar, dinin görünen veya şeri kısımlarında uzmanlaşmış kişiler olarak tanıtılır. Brahmanlara dair özellikler genel olarak; *yedinci nesle kadar saf bir soya sahip olmak, mantraların ve Üç Veda'nın yorumlanması konusunda bilgili olmak, dinin kural ve ritüellerinin yorumlanmasında marifetli olmak, gramer bilmek, doğa felsefesinde, Mükemmel Adam*²²⁹ *teorisinde bilgili olmak, sözlü geleneğin açıklanması konusunda başarılı olmak* gibi özelliklerdir. Bunlar daha ziyade Hinduizm'e ait inanç ve uygulamalar konusundaki uzmanlıklar ile ilgilidir. Bahsedilen nitelikler, dinin zahiri kısımlarında ve ritüellerinde yetkin olmak, temiz bir soya sahip olmak, dış görünüş itibarıyla etkileyici olmak şeklinde özetlenebilir. Budizm'e göre ise zikredilen nitelikler aslında hiçbir şey ifade etmemektedir. Önemli olan kişinin ahlakını geliştirmesidir.

Sonadanda Sutta'daki bir anlatı, Buda'nın ve Budizm'in din adamlarına bakışına örnek olarak gösterilebilir. Anlatı'ya göre Buda ile görüşen Sonadanda adındaki Brahman, bir Brahmanda bulunması gereken nitelikleri, *Bir Brahman hem anne hem de baba tarafından yedinci nesle kadar saf, bozulmamış bir neslin soylu bir üyesi olmalı, mantralar konusunda hünerli bir âlim olmalı, etkileyici ve boş olmalı (dış görünüş), erdemli ve bilge olmalı, kurban kepçesini ilk ya da ikinci tutan olmalıdır*²³⁰ şeklinde sıralar. Ardından Gotama, *"Beş vasıftan hangisini çıkarırsak, bir kişi Brahman olma vasfından bir şey kaybetmez"* şeklinde sorular sorar.

228 Agganna Sutta, s. 79.

229 Budizmde, Buda olacak kişinin bedeninde otuz iki tane işaret olması gerektiğine inanılır. Bu işaretler de *mükemmel adamın otuz iki işareti* olarak bilinir.

230 Sonadanda Sutta, s. 147.

Sonadanda da her seferinde bir vasfı çıkarır. Sonuçta bir tek vasfı kalır ki o da bir kişinin erdemli ve ahlaklı olması gerektiğidir. Bunun dışındaki diğerlerinin olmaması bir sorun olarak görülmezken, erdemli ve ahlaklı olmayan birinin Brahman olmayacağı söylenir. Bu da mecliste bulunan Sonadanda'nın yeğeni Angaka adındaki bir kişinin örnek gösterilmesiyle yapılır. Sonadanda, Angaka'yı şöyle tasvir eder;

Angaka, çekicidir, boştur, şekli ve yüzü Brahma gibidir, mükemmel görünümüdür. Bu mecliste, keşiş Gotama hariç, ona denk birisi yoktur. O, âlimdir, ben onun mantra hocasıydım. O, her iki taraftan da soyludur; ancak Angaka bir can almış olsaydı, kendisine verilmemiş bir şeyi almış olsaydı, zina yapsaydı, yalan söyleseydi ve sert içkiler içseydi, mantralar ya da doğumun ona ne yararı olurdu? Ancak, bir Brahman erdemli ve âlim olduğunda, Brahman olduğunu iddia edebilir.²³¹

Parçaya göre, bir Brahman için olmazsa olmaz özellik erdem ve ahlaklıdır. İkisinden birinin bile eksik olması söz konusu değildir. Metinde Buda'nın sorduğu, “Birisi, bu iki noktadan birini atlasa yine de Brahman olduğunu iddia edebilir mi?” sorusuna, “Hayır, bilgelik ahlak ile arınmalı ve ahlak da bilgelik ile arınmalı. Birinin olduğu yerde diğeri de vardır. Ahlaklı bir adam bilgeliğe sahiptir ve bilge bir adam da ahlaka sahiptir. Ahlak ve bilgeliğin birleşimine dünyada en yüksek şey denir. Tıpkı, bir elin diğerini yıkaması ya da bir ayağın diğerini yıkaması gibi” şeklinde verilen cevap bilgelik ve ahlakın Brahmanlık için ne kadar önemli olduğunu gösterir.²³² Metne göre dinin şeri kısımlarında uzman olmak önemli bir gösterge olsa da Brahmanlığın olmazsa olmaz şartı, ahlak ve bilgelik sahibi olmaktır. Sonadanda'nın açıklamalarına bakıldığında onun fikirlerinin Buda'nın oluşturmaya çalıştığı sisteme yakınlık gösterdiği görülür. Bununla birlikte metinde Sonadanda, bilgelik ve ahlakın ne olduğu konusunda bilgisi olmadığını söyler ve bunların ne olduğunu Gotama'dan açıklamasını ister. Bu durum da aslında Brahmanlar'a yapılan eleştirinin bir yansımasıdır. Burada Brahmanlar, Brahmanlığın yegâne şartı konusunda bile net bir bilgiye sahip olmayan kişiler olarak verilir.

²³¹ Sonadanda Sutta, s. 155.

²³² Sonadanda Sutta, s. 155.

Brahmanların kendi öğretilerinde bile yetersiz olmaları, *Ambattha Sutta*'da da eleştirilen bir konudur. Burada, Brahman Pokkharasati, Kosala Kralı Pasenadi'nin verdiği lütuf ve iyilikler ile yaşayan; ancak kral ile yüz yüze görüşmesine izin verilmeyen, onunla perde arkasından görüşebilen birisi olarak tanıtılır. Buda, Pokkharasati'nin öğrencisine *"Kral, neden krallık gelirlerinden bağışlarda bulunduğu biriyle yüz yüze görüşmüyor? Öğretmeninin ne kadar derin olduğunu ve senin düşmene nasıl izin verdiğini gör!"* diyerek âlim gibi görünen Pokkharasati'nin aslında gerçek anlamda bir âlim olmadığını, bu yüzden de kralın kendisiyle yüz yüze görüşmediğini söyler.²³³ Parçada Brahmanlar, kralların gölgesinde yaşayan, onların gelirlerinden beslenen, adeta bir asalak olarak tasvir edilir. Suttaların pek çok yerinde Buda, tanrılar ile görüşebilirken ya da krallar onun ayağına gelirken buradaki Brahman kral tarafından görüşülmeye, fikir alınmaya tenezzül edilmeyen birisidir.

İslam'da dinin şeri kısmında uzmanlaşmış kişiler, âlim, fakih, müfessir (Tefsir alimleri), muhaddis (Hadis âlimleri) tabirleri ile karşılanır. Alim, fakih gibi kişiler tarif edilirken Budist metinlerde olduğu gibi soya atıf yapılmaz. Zaten soya atıf Budizm tarafından da eleştirilir. Mantralar konusunda âlim olmak, Üç Vedalar'da bilgili olmak gibi özellikler tefsir âlimlerinin Kur'an hakkında bilgi sahibi olmasına benzer. Kural ve ritüeller konusundaki uzmanlık da İslam'daki fakihler ile benzerlik gösterir. Bunların yanında seslerin ve anlamların ilminde başarılı olmak, sarf ve nahivcilere (Arap grameri âlimleri), sözlü geleneğin açıklanması konusunda başarılı olmak da muhaddislere benzetilebilir. Bazı âlimler muhaddis, müfessir, fakih şeklinde tanıtılır ve Brahmanlar gibi tüm özellikleri taşıdıkları görülür. Tasavvuf, yukarıda sayılan ilim dallarından beslenmekle birlikte ilim dallarında uzmanlaşmış kişilere karşı bir eleştiri getirmekten de geri durmaz. Sufiler, kendilerine has bir terminoloji ve inanç sistemi geliştirirken tefsirden ve hadisten oldukça faydalanır; ancak dinin ilim fakihlerin, müfessirlerin elinde ritüele bağlı, hayattan uzak bir hal aldığıının da altını çizer.

233 *Ambattha Sutta*, s. 128.

Budist metinlerde Brahmanların savunduğu öğretinin kendisi de Buda tarafından eleştirilene maruz kalır. Buna göre Brahmanlar, insanlara imkânsız bir vaatle bulunarak Brahma ile bir olmayı hedef olarak gösterir. Buda'nın eleştirisine göre, Brahmanlar, Brahma ile bir olmanın yoluna sahip olduklarını savunurlar. Buda ise hiçbir Brahman'ın; hatta onların öğretmenlerinden hiçbirinin Brahma ile yüz yüze görüşerek Üç Veda'yı öğrenmediğini söyler. Yine Buda, *ilk bilgelerin hiçbirisi "Biz Brahma'nın olduğu yer ve zamanı görürüz ve biliriz" diyemez* şeklinde bir ifadeyle Brahmanları aptalca konuşmakla itham eder. Eleştiriye kısaca açıklamak gerekirse Brahmanlar, Brahma ile bir olmayı amaçlar ve tüm çabaları bunun içindir. Çabalarının kaynağı da Üç Veda'lardır. Vedaları yazanlar ise Brahma ile yüzyüze gelmemiş, yani onunla bir olmaya benzer bir tecrübe yaşamamışlardır. Dolayısıyla Vedaların kaynağı da Brahma değil, Brahmanların kendileridir. Buda'ya göre Brahmanlar bilmedikleri, görmedikleri yolu; *Bu, tek yoldur* diyerek öğretir. Oysa Brahmanlar'ın tek yolu kendilerinin bildiklerine dair söylemleri gerçeği yansıtmaz. Buda Brahmanların içinde bulunduğu durumu, birbirine bağlı, kör adamlardan oluşan bir sıraya benzetir. İlk sıradaki kişi hiçbir şey görmez, ortadaki de bir şey görmez sondaki de bir şey görmez. Bu nedenle de Buda, baştaki, ortadaki, sondaki bir şey görmeyen Brahmanlar ile konuşmayı gülünç, boş ve faydasız olarak görür.

Buda, Brahmanların yanlış yolda olduğunu bir başka örnekle anlatır. Örneğe göre, Brahmanlar, *"Güneş ve ayı, onlara dua etmek, ibadet etmek için çok iyi gören, doğdukları ve battıkları zaman ellerini bağlayan Brahmanlar güneş ve ay ile bir olmak için 'Bu doğru yoldur, kurtuluşa götüren yoldur. Kim bu uygulamada bulunursa güneş ve ay ile bir olur' diyerek yol gösterebilir mi?"* şeklinde bir soru sorar ve aldığı, *"Hayır"* cevabı üzerine Buda, onların daha gördükleri şeyler ile bile bir olma yoluna götüremeyeceklerini, hal böyleyken onların Brahma ile bir olmaya götüren yolu bilmelerinin imkânsız olduğunu, dolayısıyla onların konuşmalarının boş ve aptalca olduğunu söyler. Buda, böyle bir durumu da çok güzel bir kıza âşık olduğunu söyleyen birinin örneği ile açıklar. Âşık olan adama çevresindekiler, *"Onun hangi kasttan olduğunu biliyor musun?"*, *"Peki, onun adını, kabilesini, kısa mı uzun mu olduğunu, açık mı*

koyu mu tenli olduğunu, nereli olduğunu biliyor musun?” şeklinde sorular sorar. Adamın sorulara hayır cevabı vermesi üzerine “*Sen biç görmediğin, bilmediğin birini mi arıyor, arzuluyorsun?”* diye karşı çıkılır.²³⁴ Buda Brahmanları, anlattığı hikâyedeki adama benzetir ve onların da hiç görmedikleri bir şey hakkında konuştuklarını söyler.

Brahmanların bilgi sahibi olmadıkları halde Brahma ile bir olmayı öğretmelerinin yanında bir de bazı Brahman ve samanaların kendi yollarını ve gerçeklerini tek yol/gerçek olarak anlatmaları eleştirilir. Bazı Brahmanlar veya samanalar, kendilerine yakın olan görüşleri; *Bu, tek gerçektir ve bunun dışında her şey yanlıştır*²³⁵ diyerek saplandıkları ve bir bütün olarak tek bir öğretiyi veya amacı paylaştıkları için kurtuluşa eremez. Benzer bir durum İslam ve tasavvuftaki mezhepleşme, tarikatlaşma eğilimlerinde görülebilir. Mezhep ve tarikatların ortaya çıkmasında Allah'ın birliği, Hz. Muhammed'in peygamberliği gibi konularda bir ayrım olmasa da bazı şeri ve hukuki ayrımlar yaşanır. Ayrımlar neticesinde mezhepler veya tarikatların birbirlerini yoldan çıkmış olmakla itham ettikleri de görülür. Böyle bir ayrım, İslam toplumunun yetmiş iki fırkaya ayrılacağı ve sadece birinin doğru yolda olacağı hadisi ile de desteklenir.²³⁶ Hadisi yorumlayan her mezhep Brahmanların yaptığı gibi kendi yolunu hak, diğerlerini batıl olarak görür.

Tasavvufta, din adamlarının yanında, dinin görünen kısmı olan ibadetlere ağırlık veren kişiler, yani abidler (ibadet edenler) bazı su-filer tarafından eleştiriye maruz kalır. Onlara, Budizm'de olduğu gibi, dinin ritüellerini uygulamaları; ancak ahlaklarını geliştirmemeleri yönüyle bir eleştiri getirilir. Abidler, şeriati iyi bilen; namaz, oruç, zekât gibi ibadetleri aksatmayan kişilerdir; bunun yanında onların ibadete olan düşkünlükleri içlerinde bir karşılık bulmamıştır. Onlar, hilebaz ve kendini bilmez, giysisiyle gösteriş yapan, kişiliği ile alçak ve dünyanın en küçük bir kıymığına bile kurban olacak kimseler olarak tanıtılır.²³⁷ Burada abidler, hem dini hem de tasavvufi anlamda

234 Potthapada Sutta, s. 258.

235 Sakkapanha Sutta, 316.

236 Sünen-i Tirmizi Tercümesi, Haz. Abdullah Parlayan, C. 2. Konya Kitabevi, İstanbul 2007, s. 658.

237 Hacı Bektaş, Makalat, s. 46-47.

uzak durması gereken neredeyse her şeyi yapan kişiler olarak tanıtılır. Budizm’de de Brahmanlar, dini anlamda yanlış yolda olmakla birlikte, bazı yerlerde dünyevi veya ahlaki anlamda da yanlış yola girmiş kişiler olarak tasvir edilir. Tasvire göre Brahmanlar dünyevi arzuların (beş duyuşal hazzın) esiri olmuşlardır. Normalde bir Brahmanın duyuşal hazzlardan kaçınması gerekirken bunların adeta akılları başlarından gitmiştir. Onlar suçlu bir şekilde, tehlikenin farkında olmadan, çıkış yolunu bilmeden zevk içinde yaşarlar.

Bazı sufiler abidleri ve zahitleri eleştirirken benzer ifadeler kullanırlar. Örneğin bazı abidler, ibadetleri yerine getirip zahitlik gösterisi yapan, ancak Allah’a karşı sadakat hissi bulunmadığı için zühtü reddeden kişiler olarak tanıtılır. Bunlar, zahirde gösterdikleri kullukla insanlara abidlik taslar, içten ve samimi olduklarını düşünür. Buna rağmen, organları her şeyi ortaya döker; gözleri, Allah’ın hoşlanmadığı şeye bakar, dilleri Allah’ın sevmediği şeyi konuşur, sohbet esnasında ya gıybet ya da başka kötü şeyler konuşurlar.²³⁸ Abidlere karşı getirilen eleştiri ibadetin görselliğinde kalmış olmaktır. Abidler ibadetleri bazı hareketleri yapmak veya ne emredildiyse aynen uygulamak şeklinde algılar. Eleştirenler ise Allah’ın insanlardan sadece belirli uygulamalarını yapmalarını istemeyeceğini savunur. Asıl olan insanın kalbini temizlemesidir. Abidler kalbi temizlemek, iyi ahlaka sahip olmak gibi bir amaç gütmediklerinden onlarda büyüklenme, kıskançlık, nefret, cimrilik ve düşmanlık da görülebileceği söylenir.²³⁹ Harakani, *namaz kılmak ve oruç tutmak abidlerin işidir, ama afetleri kalpten uzaklaştırmak yiğitlerin işidir*²⁴⁰ diyerek ibadet ile meşgul olan abidlerin kalp temizliği konusunda yetersiz olduklarını söyler. Sülemî, her ne kadar bir eleştiri getirmese de Melamîliği tasnif ederken en alt basamak olarak şeri bilgisi, fıkıh bilgisi olan âlimleri gösterir.

Hacı Bektaş, abidleri eleştirdiği gibi zahitleri de eleştirir. Ona göre zahitler, gece gündüz Allah’ı zikreden, korku ve ümit arasında bulunan, dünyevi arzuları terk eden, kendi bilgileriyle hoşnut durumda

238 Muhasibi, s. 197-198.

239 Hacı Bektaş, *Makalat*, s. 46-47.

240 Harakani, s. 255.

olan kişilerdir. Nereden gelip nereye gittiklerini bilmezler; çünkü onlara hidayet kapısı açılmamıştır. Allah'ı hatırlamaları kendi gayretleriyle. ²⁴¹ Hacı Bektaş, zahitleri eleştirirken din adamlarının kuru bilgide, abidlerin kuru ibadette kaldıkları gibi zahitlerin de *kuru bir züht* içinde olduklarına değinir. Her üçü de kendilerine has bir yöntem bulmuş ancak eylemin özüne ve amacına ulaşamamıştır. Hacı Bektaş, arif ile zahit arasındaki farkı açıklarken arifin Allah'a zahidin ise kendi ameline baktığını söyler. Dolayısıyla arif, Rabbi için, zahit ise kendisi için çalışır. ²⁴² Burada zahit eleştirilirken arifin yüceltilmesi yönelim nesnesi ile ilgilidir. Zahitler, züht hayatını yaparken bile kendilerine (aslında nefislerine) yönelirler. Arifler ise sürekli Allah ile meşgul olduğundan onların nefislerine yönelmesi söz konusu değildir. Hacı Bektaş ve diğer sufilerin birbirleri hakkındaki eleştirileri aslında gerçek olduğunu iddia ettikleri yolu tekele alına mücadelesidir. Bu sebeble her bir grup kendi öğretisini anlatmak ve onun doğruluğunu ispatlamaktan ziyade diğerinin yanlışlığını göstermek suretiyle kendi konumunu belirler. Diğer tarikatlara getirilen eleştiriler de hep özü kavrayamama üzerinden yapılır.

Brahmanların; dini alandan uzaklaşmış, dünyaya dalmış kişiler olarak tasvir edilmelerinin bir sonucu olarak onlar maddi kazanç peşinde koşan kişiler olarak anlatılır. *Sonadanda Sutta*'da, Sonadanda isimli bir Brahman, Buda ile tartışmaya giderken içinden, "Eğer *Gotama bana bir soru sorarsa cevabım tatmin edici olmalı. Aksi takdirde o, 'Bu sorduğum sorunun gerçek cevabı değil' diyerek beni küçük düşürebilir ve bu yüzden de tarikatım beni 'Sonadanda bir aptalmış, hiçbir şeyden anlamıyormuş, Gotama'ya uygun cevabı veremedi' diyerek küçümseyebilir. Böylece şöhretim zarar görür ve sonra da gelirimiz zarar görür. Gelirimiz itibar kazanmamıza bağlı"* ²⁴³ diye geçirir. Parçadaki eleştiriye göre Sonadanda, tartışmaya giderken haklı çıkmayı, öğretisinin doğru olduğunu ispatlamayı düşünmek ve böylece hem Buda'ya hem de takipçilerine doğru yolda olduğunu göstermek yerine haklı çıkması durumunda artacak, haksız çıkması durumunda azalacak gelirleri düşünür.

²⁴¹ Hacı Bektaş, *Makalat*, s. 47-48.

²⁴² Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 31.

²⁴³ *Sonadanda Sutta*, s. 151.

Brahmanların maddiyata olan düşkünlüğü, *Maha Govinda Sutta*'da Büyük Kahya adındaki bir Brahman danışmanın, görevinden istifa etmesi ve bunun üzerine diğer danışmanların onu, görevine dönmesi konusunda ikna etme çabalarının anlatıldığı bir yerde geçer. Anlatıya göre ülkenin soyluları, Büyük Kahya'yı işine geri dönmesi için, *Brahmanlar paraya karşı açgözlüdür, belki büyük Kâhyayı parayla tekrar kazanabiliriz* diye düşünerek ona bolca para teklif ederler.²⁴⁴ Suttalara göre, Brahmanların maddiyata karşı olan düşkünlükleri, onların yanlış yollardan para kazanmasına yol açar. Bazı Brahmanlar; *bile, kurnazlık, el falı, kehanet, rüya yorumları, adaklar için ödeme almak, cinsel gücü arttırmak, yaşamak için iyi yerler tespit etmek, mekânları kutsamak, törensel banyolar, kurban adama, kusturucu, ishal edici ilaçlar vermek* gibi şeyler ile kendilerine kazanç sağlarlar.²⁴⁵ Brahmanların maddiyat için yaptıkları ne dini ritüeller ne de kurtuluş ile ilgilidir. Onlar insanların zaafiyetlerinden faydalanmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Eleştirilere göre Brahmanlar, asıl yapmaları gereken işlerin dışına çıkarak ve insanların kendilerine olan ihtiyaç ve güvenlerini kullanarak dini, para kazanmaya alet etmektedir.

Yukarıdaki gibi bir eleştiri sadece Budizm için değil birçok din için geçerli bir durumdur. Dini alandaki uzmanlıkları dolayısıyla bir meşruiyet ve otorite zemini bulan din adamlarının bazı durumlarda, maddi kazançlar için uzmanlık alanlarının dışına çıkarak ya da alanı genişleterek insanlara hizmet etme adı altında onlardan faydalanmaya çalıştıkları görülür. Tasavvufta da bazı zahitler işlerini yüceltme, kibir, gurur, yapmacıklık, yağcılık, dalkavukluk, halk nezdinde kabul görmekten hoşlanma, benimsediği yolun insanlarca onaylanması, müritlerden bir şeyler isteme, namahremlere bakma gibi eylemleri yüzünden eleştirilir.²⁴⁶ Kuşeyrî, çarşılarda Kur'an okuyanlarla beraber oturup kalkmaktan, saltanat sahiplerinin emrindeki âlimlerin arkadaşlığından uzak durulması gerektiğini söyler.²⁴⁷ Sülemî de dini istismar etmemeyi, din karşılığında ekmek yememeyi ve zenginlere

244 *Maha Govinda Sutta*, s. 276.

245 *Brahmagala Sutta*, s. 16-18.

246 Tirmizi, s. 54-55; Yesevi, *Fakrname*, s. 73.

247 Sülemî, s. 197.

tamah ederek onlara hizmet etmekten uzaklaşmayı sufilerin edep-
leri arasında gösterir.²⁴⁸ Görüldüğü gibi tasavvufta sadece âlimler, din
adamları değil zahitler de eleştirilir. Eleştirinin ölçütü bağlı bulun-
lan zümre değil, kişilerin davranış ve tutumlarıdır. İster dini ister ta-
savvufi alanda olsun kişilerin eylemlerinin doğruluğunda öğretinin
özünü kavramak ve ona göre hareket etmek ölçüt olarak alınır.

Sonadanda Sutta'da Brahmanların erdem ve ahlak konusuna haya-
ti bir önem verdikleri; ancak erdem ve ahlakın ne olduğundan haberi-
siz oldukları belirtilmişti. Erdem ve ahlakın ne olduğunu bilmeyen
Brahmanlara karşı yapılan eleştiri sadece maddiyata düşkünlükleri
sebebiyle değildir. Onlar şehvete karşı da zaafiyet gösteren kişiler
olarak tanıtılır. Brahmanların şehvete olan düşkünlüğü, *Maha Govin-
da Sutta*'da Büyük Kâhya'nın hikâyesinin devamında verilir. Daha
önce para ile ikna edilmeye çalışılan Kâhya bu sefer de kadınlar ile
ikna edilmeye çalışılır. Anlatıya göre ülkenin soyluları, *Brahmanlar
kadın konusunda açgözlü olurlar. Kâhyayı kadınlarla yeniden kazanabiliriz*
diye düşünerek ona, "*Yedi krallıkta fazlasıyla kadın var. İstedığınızı alın*"
derler.²⁴⁹ Budist metinlerde Brahmanların şehvet düşkünü kişiler ola-
rak tanıtılması normal, sıradan insanların şehvete olan düşkünlükle-
rinden farklıdır. Tek tanrılı olsun ya da olmasın pek çok inançta ta-
pınak görevlileri ya da bazı din adamları bekar olmaları ile ön plana
çıkır. Bekar olmak tapınak görevlileri için bir numaralı kuraldır. Bu-
dist metinde ise Brahmanlar, bekarlığa riayet etmemenin de ötesine
geçerek kadın düşkünü kişiler olarak tanıtılır.

Buda'ya göre Brahmanlar şehvetin esiri oldukları gibi, arzuya yol
açan beş engel tarafından da kuşatılmışlardır.²⁵⁰ Beş engelin beşiyle
kuşatılan, şehvet ve maddiyata düşkün Brahmanlar aslında yüzü ta-
mamen dünyaya dönük bir hayat yaşar. Onlar, kastın en üstünde yer
aldıklarından ölüm sonrası hayatları garanti altına alınmıştır. Geçim
sıkıntısı gibi bir dertleri de yoktur; dünyevi arzuların esiri olan Brah-
manlar, geçim sıkıntısı bir yana rahata ve lükse düşkün bir yaşam

248 Sülemi, s. 61, 63.

249 *Maha Govinda Sutta*, s. 276. Anlatıda, Kâhya, öneriyi geri çevirir.

250 *Tevigga Sutta*, s. 311.

sürerler. Onlar, geniş ve yüksek yatak ve kanepeler, hayvan figürlü süslemeleri olan divanlar, keçi kılından örtüsü olan postlu yataklar kullanırlar. Kokulu pudra sürer, duş, yağlı masaj, ayna, kokulu suyla duş gibi kendileri güzel-
leştiren, süsleyen şeylere alışırlar.²⁵¹ Brahmanlar, Buda tarafından, halka yaşamlarıyla örnek olması gerekirken aksine halkın yaşam şekline çok uzak bir hayat sürerek onlara dini önderlik etmeye çalışmakla ve böyle davrandıkları için de kurtuluş yolunu bilmemekle eleştirilir. Buda'ya göre Brahmanlar halktan herhangi birinin kurtuluşu bir yana daha kendi kurtuluşlarını bile sağlayamamışlardır.

Gündelik ve dini hayattaki davranışları eleştirilen Brahmanların konuşmaları da aynı şekilde boş ve gereksiz olarak nitelenir. Onlar, kral hikâyeleri, haydut hikâyeleri, yöneticiler, savaş hikâyeleri, yiyecek-içecekler, kıyafetler, yataklar, çiçekler, esanslar, ilişkiler, şehirler, ülkeler, kadınlar, kahramanlar hakkında konuşurlar. Köşelerde, çeşme başlarında dedikodu yaparlar, hayalet hikâyeleri anlatırlar. Yerlerin ve denizlerin yaratılışı hakkında teoriler üretirler.²⁵² Bazı inançlarda din adamlarının veya kutsal kişilerin yaratıcı ile olan ilişkileri sonucunda ilahi bilgiye sahip oldukları ve söyledikleri her sözde bir anlam olduğu kabul edilir. Yani onlar konuştuklarında hak konuşur. Buda'ya göre ise Brahmanlar dünyevi, dünyaya dönük kişiler oldukları için onlardan, kişilerin manevi arayışlarına çare olacak sözler duymak imkansızdır. Dünya işleriyle meşgul olan Brahmanlar konuşurken de dünya işleri hakkında konuşur. Hakim Tirmizi de seçkin kişilerden bazılarının Allah'a yakınlık esintisini aldıklarında, gücün tamamını elde ettiklerini zannettiklerini ve ziyafetler, eş-dost muhabbeti, boş konuşmalar gibi manasız işlerden oluşan nefsin şehvetlerine daldıklarını söyler. Onlar, sahip olduklarını iddia ettikleri nitelikler ile herhangi bir köyün ya da bir bölgenin yöneticiliğini elde eder veya kadınların, gençlerin ve cahillerin meydana getirdiği zamane topluluklarından birine lider olurlar. Bakışların kendilerine yöneltilmesinden, yüceltmekten ve hürmet görmekten hoşlanırlar.²⁵³ Hakim Tirmizi'nin eleştirisi daha yolun

251 Brahmagala Sutta, s. 11-13.

252 Brahmagala Sutta, s. 13.

253 Tirmizi, s. 54.

başındaki kişilerin davranışlarıyla ilgilidir. Böyle davranan kişiler henüz işin başında olduğunu unutarak yolu tamamlamış, mertebeleri geçmişcesine devranmaktadır ki aslında yolu tamamlayan kişilerde, yukarıdaki gibi davranışlar görülmez. Böyle davranan kişileri Budizm'deki beş engel ile çevrelenmiş din adamlarına benzetmek mümkündür.

Brahmanlar, boş konuşmaları yönüyle eleştirildikleri gibi kavgacı bir üslup kullandıkları için de eleştirilir. Onlar birbiriyle konuşurken şu şekilde kavgacı, kırıcı ifadeler kullanan kişiler olarak tanıtılır;

“Sen bu doktrini ve disiplini anlamıyorsun, ben anlıyorum. Bu doktrin ve disiplini nasıl bilebilirsin ki? Yanlış fikirlere doğru gidiyorsun. Doğru olan benim. Ben tutarlı konuşuyorum sen konuşmuyorsun. İlk olması gerekeni sona, son olması gerekeni başa getiriyorsun. Şu ana kadar düşünerek bulduğun şeylerin tamamı yanlış. Öğretin çürütüldü. Yanlış olduğun kanıtlandı. Bakış açını (fikirlerini) temizlemek için çalışmaya başla”²⁵⁴

Muhasibi de bazı zahitleri benzer şekilde eleştirir. Muhasibi'ye göre bazı kişiler, birbirleriyle tartışırken *Kaç hadis ezberliyorsun? Büyüklüklerden kaçıyla karşılaştın? Bilginlerden kaçını gördün? Beni sana üstün görüp de sana öncelik ve üstünlük tanıyan hiç kimse olmamıştır* diye küçümser bir tavırla tartışır.²⁵⁵ Yine bazıları da doğruyu söyler fakat başkasının fikrini benimsemez, kendisinden başkasının görüşünü kabul etmez. Tartışmadaki gücüyle öyle aldanmıştır ki araştırma ve yardım olmadan ve kendisine muhalefet edene karşı deliller getirmeksizin konuşmasının mümkün olmadığını zanneder.²⁵⁶ İki örnekte de din adamlarının (veya zahitlerin) bilgi üzerinden bir tartışmaya girmedikleri görülür. Normal bir tartışmada olması gereken fikirlerin ortaya konması ve bunlar üzerinden hareket etmek yerine din adamları karşıdakinin fikirlerinin niteliğinden ziyade kendi bilgileri ve deneyimlerinden bahsederek üstünlük kurmaya çalışır.

254 *Brahmagala Sutta*, s. 14-15.

255 *Muhasibi*, s. 338.

256 *Muhasibi*, s. 534.

Budizm'in ortaya çıkışının anlatıldığı bölümde, Buda'nın yeni bir öğreti kurmak için değil; bozulan eski öğretiyi yeniden inşa etmek için ortaya çıktığından bahsedilmişti. Buda'nın Brahmalara yaptığı eleştirilerden bazıları buna bir örnek olabilir. Buna göre Buda'nın dönemindeki Brahmanlar, eski Brahmanların özelliklerini taşımazlar. Eski Brahmanlar, Budizm'in esaslarına uygun davranışlar sergileyen kişiler olarak tasvir edilir. Mevcut Brahmanlar ise bundan oldukça uzak bir yaşam sergiler. Eski Brahmanlar; kibirden uzak, rahat ve konfora düşkün olmayan, arzularına kapılamayan, şimdiki Brahmanlar gibi seçkin bir yaşam sürmeyen kişilerdir.²⁵⁷ Sadece eski Brahmanlar değil, Brahma'nın kendisi de aslında Brahmanlardan farklıdır. O, eşler ve zenginlikler edinmez, nefret dolu değildir, kötü niyetli değildir, kelimenin tam anlamıyla saftır. Brahmanlar ise bu özelliklerin hepsinden uzaktır.²⁵⁸ Buda, böyle bir hayat süren Brahmanları, *Bir Brahmanın yapması gerekenleri ihmal eden ve yapmaması gerekenleri yapan* kişiler olarak tanımlar ve onların çağrıları, yalvarmaları, ricaları ya da yaltaklanmaları sonucunda ölüm sonrasında Brahma ile birliğe erişmelerinin imkânsız olduğunu söyler. Çünkü onların nitelikleri, bilgileri bunu yapabilmek için yeterli değildir.²⁵⁹

Kadim öğretinin yeniden inşasına yönelik bir görüş ile ortaya çıkan sistemler, eski öğretinin doğru olduğunu; ancak zamanla bozulmaya uğradığını söyleyerek bozulan sistemi düzeltme yoluna gider. Buna benzer bir durum İslam düşüncesi için de geçerlidir. Müslümanlar'a göre dünyada bir tane din vardır, o da İslam'dır. Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinler ve bunların kutsal kitapları aslında İslam'ın bir tezahürüdür. Tevrat ve İncil zaman içinde din adamlarının elinde bozulmuştur. Hz. Muhammed de bozulan dinleri tamamlamak üzere gelmiştir.

İslam düşüncesindeki eski öğretinin orjinalliğine yapılan atıfların benzerlerini tasavvuf klasiklerinde de görmek mümkündür. Bazı yazarlar; kendi dönemlerinde tasavvufun ve sufilerin geldiği durumun

257 Ambattha Sutta, s. 129.

258 Tevigga Sutta, s. 313.

259 Tevigga Sutta, s. 312.

kötüye gittiğini, sufilerin şekil ve kıyafet olarak eski sufilere benze- se de ruh ve muhteva olarak başkalaştıklarını söyler. Hatta tasavvuf yolu hakiki manasıyla tamamen yok olmuştur. İnsanlar, eski sufiler gibi samimi davranmamakta, ihtiras ve şehvetin esiri olmaktadır.²⁶⁰ Tasavvuf klasiklerinde de özellikle Melamîlik'ten bahsedilirken eski Melamîlerin doğru yolda olduğu, İslam ile uyuşmayan taraflarının bulunmadığı; ancak yeni Melamîlerin bundan uzak oldukları, İslam'ın hükümlerine uymayan işleri yapabilmek için Melamîlik kılıfını kullandıkları söylenir.²⁶¹ Benzer eleştiriler sadece Melamîlik için değil pek çok tarikat için bulunabilir. Mevcut tarikatın uygulama ve inançlarından rahatsız olan, onu doru bulmayan kişiler bazı durumlarda tarikatın kendisinin yoldan çıkmış olduğunu söylemek yerine aslından uzaklaştığını söyler.

Buda'ya göre eski ve gerçek Brahmanlıktan uzak bir şekilde yaşayan Brahmanlar, içine düştükleri tehlikenin farkında değildir. Günlük hayatları boş ve faydasız olan Brahmanların öğretileri ve öğreti uğruna harcadıkları çabalar da faydasız olarak değerlendirilir. Buda'ya göre Brahmanların kurtuluş öğretileri ve çabaları ağzına kadar dolu bir nehrin bir kenarında durup karşıya geçmek için karşı kıyıya “*Buraya gel!*” diye seslenen veya karşı kıyıyı bir halatla kendisine çekmeye çalışan kişilere benzetilir.²⁶² Böyle bir kişinin çabaları ne kadar amacına uygunsa Brahmanlar'ın amaçları da ancak o kadar uygundur. Benzetmeye başka bir açıdan yaklaşıldığında, Budist öğretisi açısından, önemli olanın karşıya geçmenin de ötesinde *nehire girmek* ve nehirde ilerlemek olduğu söylenebilir. Buda'nın öğretisinin tekne olarak adlandırılmasından yola çıkarak Buda'nın, insanlara nehrin karşısına geçmeyi değil, o nehirde ilerlemeyi ve böylece hakikate ulaşmayı bir hedef olarak gösterdiği söylenebilir. Buradaki benzetmeye tasavvufi açıdan yaklaşıldığında, Yunus Emre'nin, Şeriat bir gemidir hakikat deryasıdır²⁶³, Hakikat bir denizdir şeriatı gemisi²⁶⁴ mısralarında sembolik değerini bulan şeriat, tarikat, hakikat formülüne benzer bir

260 Sülemi, s. 80-81. Ayrıca bkz. Sülemi, s. 2; Kelabazi, s. 50.

261 Molla Cami, s. 201.

262 Tevigga Sutta, s. 309-310.

263 Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 173.

264 Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 176.

anlam çıkarılabilir. Burada *yana'yı* (gemi) şariat (Budizm'e göre Darma), Nirvana'yı da deniz yani hakikat olarak değerlendirmek mümkündür. Sürekli bir akışkanlık ve değişkenlik halinde olan nehir de dünyayı ve dünya hayatını sembolize eder. Dolayısıyla değişken ve bir anlamda tehlikeli olan nehirden yani dünya hayatından, bir tehlikeye görmeden denize ulaşmak da ancak sağlam bir gemi ile mümkündür. Sembolizmi biraz daha genişlettiğimizde, tarih boyunca pek çok kişinin kendilerine göre bir gemi inşa ettiğini ve en sağlam geminin de kendi gemileri olduğunu iddia ettiklerini söylemek mümkündür. Ayrıca yeni bir gemi inşa eden herkes, diğer gemilerin sağlam olmadığını, onların batmaya mahkûm olduğunu da söyleyerek kendi öğretilerini güçlü göstermeye çalışmıştır.

Buraya kadar verilen eleştirilere göre Brahman sınıfı din adamı olmak bir tarafa, sıradan insanlarda bile bulunmaması gereken kötü davranış ve ahlakın tümüne sahiptir. Onlar, sıradan insanları kirli kendilerini de arınmış olarak görürken fark etmeden bütün kirlere bulaşmıştır. Böyle kişilerin ve onların öğretilerinin insanları kurtuluşa ulaştırma imkanı yoktur. Brahmanlar nefislerinin her türlü isteğini yerine getiren, halkın genelinin aksine rahat ve lükse düşkün bir hayat sürer. İnsanların önce kast sistemi ile kendilerine bağımlı hale getiren Brahmanlar, kurtuluş inancını da sadece kurban ritüellerine indirgemıştır. Halkın kurtuluşunu da kastın gerekliliklerini yerine getirmekten geçtiğini söyleyerek onların bir üst kasta geçme çabalarının önüne geçer. Kendileri ise en üst kastta yer almaları dolayısıyla kurtuluşu garanti aldıkları için dünyada herhangi bir çabaya ihtiyaç duymazlar. Böyle olunca onlar için dünya nimetlerinin tadını çıkarmaya engel olabilecek bir durum kalmaz.

2.4.2. Katı Riyazete Gösterilen Tepkiler

Budizm, orta yol doktrini olarak kabul edildiğinden riyazet ve çilecilik konusundaki aşırı tutumlar hoş görülmez. Buda, bir dönem katı bir riyazet hayatı sürüp hakikate ulaşmanın bu yolla mümkün olmadığını görünce vazgeçer. Böyle hayat sürenler eleştirilir. Buda'nın çıktığı hakikat arayışına benzer bir durum, Anadolu sahasında Evhadüddin Kirmani'nin hayat hikâyesinde geçer. Onun hakikat arayışı

önce medresede başlar. Medrese'de müderrisliğe kadar yükseldikten sonra ilim yolunun kendisine yetmediğini düşünerek ağır bir riyazet hayatı yaşamaya başlar. Riyazet hayatı gereği açlık, uykusuzluk gibi uygulamalarda bulunur; ancak bunlarda da bir fayda göremez. Daha sonra Bağdatlı bir mürşide bağlanarak aradığı hakikati bulur.²⁶⁵ Tasavvuf ile Budizm'in farklarından biri olan, Budizm'de öğretinin tasavvufta ise şeyhin ön plana çıkmasının bir örneği burada görülür. Kirmani'nin hakikat arayışları bir şeyh bulunca biter.

Budist metinlerde köpek adam olarak bilinen Korakhattiya adındaki bir keşişin hikâyesinden bahsedilir. Korakhattiya, yiyeceklerini yalnızca ağzıyla (ellerini kullanmadan) yiyen bir dervıştır. Buda'nın yanında bulunan Sunakkhatta, onu görünce; *bu, gerçek bir Arahant keşiştir* diye düşünür. Buda, onun içinden geçenleri bilerek Korakhattiya'nın aslında gerçek bir Arahant olmadığını söyler. Yine aynı bölümde işlenen başka bir anlatıya göre Kalaramutthaka adında çıplak bir çileci farklı katı riyazet uygulamalarıyla yaşamaya karar verir. Sunakkhatta onu gerçek bir Arahant olduğunu düşünür. Buda onun da gerçek bir Arahant olmadığını söyler. Her iki anlatıda da kişilerin gerçek bir Arahant olmadığı ortaya çıkar. Hikâyelerde dış görünüşün yanıltıcı olabileceği, kişinin gittiği yolda ne kadar sebat göstereceğinin bilinemeyeceği gibi konular ele alınır. İlk hikâyedeki keşiş kendince ne kadar bir riyazet hayatı yaşasa da, yaşadıkları onun kurtuluşa ulaşmasında etkili olmaz. İkinci hikâyedeki keşiş ise daha ölmeden girmiş olduğu yoldan vazgeçer; hatta önceden gittiği yolun yasaklarının tam tersini yapar.

Yukarıdakilere benzer bir başka anlatı da *Kassapa Sibanda Sutta*'da yer alır. Anlatıda Kassapa adındaki çıplak bir çileci Buda'ya gelerek onun çileciliği eleştirdiğini duyduğunu ve bunun doğru olup olmadığını sorar. Bunun üzerine Buda, çileciliğin yanlış olduğunu söyler; ancak çıplaklık ve çileciliğin nasıl olması gerektiğini de anlatır. Metinde bazı samana ve Brahmanların çileci uygulamaları samanalık ve Brahmanlık olarak kabul ettikleri söylenir. Uygulamalardan bazıları şunlardır;

265 Bayram, Şeyh Evhadü'd-din..., s. 120-128.

Çıplaklık, serbest yapılı olmak, yemekten sonra ellerini yıkamak yerine yalayarak temizlemek, dilencilik barici getirilen yiyecekleri reddetmek(...), kendini sadece bir, iki ya da yedi sadaka için tutmak, günde sadece bir defa yiyecek almak ya da her iki günde bir ya da her yedi günde bir almak, yeşillik, yabani pirinç, Nivara tohumu(...) ile beslenmek, kendi topladığı meyveler ile beslenmek, kalın kendirden yapılmış elbise giymek, çöpten toplanmış çaputtan yapılan kıyafetler giymek (...), at kuyruğundan yapılan kıyafet giymek (...), saç ve sakal bırakmak, uyunulan yerin altına demir çiviler ya da dikenler yerleştirmek, tahta yatak kullanmak, açık alanda uyumak, tozlu, kirli giyinmek (...), pis şeyler yemek vs.²⁶⁶

Buda'ya göre bir adamın sadece yukarıda sayılan şeyleri yapıyor olması onun samana veya Brahman olarak adlandırılması için yeterli değildir. Kişi katı riyazet hayatını sürdürdüğü halde davranışta, kalpte, zekâda mutluluğa ulaşmak için yapması gerekenleri yapmıyorsa o kişi samanlıktan, Brahmanlıktan uzaktır. Ancak, bir Bikşu nefretsizliği, kötü niyetsizliği geliştirdiği, merhametle dolu bir kalbe sahip olduğu zaman ölümcül seli yok ederek kurtuluşa ermiş bir kalbe ve zihne sahip olur. O zaman bir Bikşu, samana ya da Brahman diye çağırılır.²⁶⁷ Bunlar konuşulurken çıplak çileci Kassapa Kutlu Kişi'ye, "Samanalığı ya da Brahmanlığı kazanmak ne kadar zor" der. Bunun üzerinde Buda şunları söyler;

"Kassapa, bunlar Samana ve Brahman yaşamını sürdürmenin zorluğunu anlatan ve herkes tarafından kullanılan ortak sözlerdir. Fakat eğer yaşamın zorluğu, çetinliği sadece çileciliğe, bunların tamamının uygulanmasına bağlanırsa, samana ve Brahman yaşamının sürdürülmesinin zor olduğunu söylemek uygun olmaz. Bu, aile reisi (householder) ya da onun oğlu için ya da herhangi köle bir kıza kadar herkes için şunu söylemek mümkündür; 'Ben de çıplaklığa geçeceğim, alışkanlıklarımı kısıtlayacağım' Fakat Kassapa, keşişliğin bunların ötesinde birçok çeşiti de vardır. Ancak bunları da yaptıktan sonra 'samanalığı ya da Brahmanlığı kazanmak ne kadar zor'

266 Kasappa Sihanada Sutta, s. 227-232.

267 Kasappa Sihanada Sutta, s. 232.

denebilir. Kassapa, bir Bikşu nefretsizliği, kötü niyetsizliği geliştirdiği, merhametle dolu bir kalbe sahip olduğu zaman öfkenin, kötü niyetin olmadığını bilir. O, ölümcül seli yok ederek kurtuluşa eren kalpte, zihninde oturur. Bu sarhoşluklardan özgürdür ve henüz bu görülen dünyada iken bilgi ve anlayışa sahip olur. O zaman, Kassapa, bir Bikşu samana ya da Brahman diye çağırılır."²⁶⁸

Kassapa, bir kişinin ne zaman samana ya da Brahman olacağının bilmenin zor olduğunu söyler. Buda, aynı söylevi bir kişinin ne zaman samana ya da Brahman olacağını bilme ile ilgili olarak tekrarlar. Buda daha sonra çileci uygulamalarının her türünde, kendisinden daha iyi birini görmediğini söyler. Daha önce Bayezid'in Şakik-i Belhi'nin açlık ile ilgili tutumunu eleştirisinden (*Ona söyle, Allah'ı iki dilim ekmekle denemeye kalkışmasın...*) bahsedilmişti. Bayezid'in söyledikleri Buda'nın söylediğinin aynısı olmasa da arka planındaki düşünceler benzerdir. İkisine göre de zahitlik belirli ritüellerin uygulanmasıyla erişilecek bir makam değildir. Önemli olan kişinin ahlakını düzeltmesi, ruhunu arıtmasıdır.

Budist anlatılarda kişiler bedensel uygulamalar ile kendilerine eziyet etmekte ve gerçek samanalığın da katı çilecilikten geçtiğini düşünmektedir. Oysa Buda'ya göre bunlar aslında önemsiz, isteyen herkesin yapabileceği şeylerdir. Uygulamaların ne samanalık ne de kurtuluş için bir değeri yoktur. Asıl kurtuluş kişinin ahlaki gelişimiyle sağlayabileceği bir şeydir. Ahlaki olarak bir gelişme göstermeyen kişilerin katı riyazet hayatı sürmesi, kendilerine eziyet etmekten başka bir şey değildir.

Tasavvuf metinlerinde manevi gelişimin dış görünüşten ziyade içsel bir gelişim olduğu ve içsel manada gelişme göstermeyenlerin dış görünüşlerinin bir gösterişten ibaret olduğu söylenir. Buna göre tasavvufta önemli olan samimiyet ve ruhsal gelişimdir. Hacı Bektaş'ın, *Kitabül-Fevaid*'te anlattığı bir hikâyeye göre Herat sultanı bir gün atla giderken yolda Ahmed Yesevî'ye rastlar ve ona "Bu üstümdeki elbise ile namaz kılmak caiz midir" diye sorar. Yesevî, soruya güler. Padişah

²⁶⁸ Kassapa Sihana Sutta, s. 234-235.

gölmesinin sebebini sorunca, “*Senin karnın haram ile dolu iken ve mazlum ibadın vebali boynunda iken sen elbiseden bahsediyor ve onunla namaz kılınabilip kılınamayacağını soruyorsun*” diye cevap verir.²⁶⁹ Yesevî burada tasavvufun genel görüşü olan dini inancın ritüellere sıkıştırılması ve ahla-ki tutumların önemsenmemesini eleştirmektedir. Yani önemli olan bir ritüelin ne şekilde, hangi kıyafetle uygulanacağı değil, kişinin o ritüele ve onun geri planındaki düşünceye hazır olup olmadığıdır.

Hacı Bektaş, aynı eserinde, Abdullah Ensari’den naklen gösteriş konusunda özetle şunları söyler; *Nafile namaz ihtiyar kadınların işidir, ihtiyari oruç tutmak yemekten tasarruftur, hacca gitmek cibani temaşadır; fakat bir gönül ele geçir ki iş odur, gaybden haber vermek müneccimlik, herkesin mertebesini göstermek mukavvimlik, bir âdemi batınen yaralamak cellatlıktır, sevap ümidinde bulunmak dükkâncılıktır, keramet satın almak eşekliktir, cennet için ibadet merduddur. Bu dediklerimin hepsi varlık nişanesidir. Asıl tevbid bunların hepsinden beridir. Biz dile, söze bakmayız. Biz, içe ve bale bakarız.*²⁷⁰ Ensari’nin uyarılarına bakıldığında gerek halkı büyük önem verdiği nafile namaz, oruç gibi ibadetler gerekse bazı sufilerin üzerinde durduğu gaybden haber vermek gibi kerametlerin aslında hiçbir değeri yoktur. Kişinin Allah yolunda harcadığı emeklere değer veren şey, *sevap ümidiyle, cennet için yapılan ibadetler değildir. Yapılan eylemin değer ölçüsü kişinin kendisi dışındaki insanlar için yaptıklarında saklıdır. Bir gönül ele geçir ki iş odur* sözü de böyle bir dini hayatın gerekliliğini ortaya koyar. Kişinin kendisi de dâhil olmak üzere kimsenin faydasına dokunmayan şeyler yaparak Allah’a yaklaşmak imkânsıdır.

269 Hacı Bektaş, *Kitabü'l-Fevaid*, s. 171.

270 Hacı Bektaş, *Kitabü'l-Fevaid*, s. 207 210; Ensari’nin risalelerinin derlendiği eserde bu parça İlahiname’de değil Dil ü Can risalesinde şöyle geçer; *Mürşitlik yapmak bocalıktır. Gıybetten haber vermek müneccimlik. Eleştiri yolunda yürümek kötülüktür. Selamet yolunda yürümek iyilerle yoldaşıktır. Sırları ortaya çıkarmak deliliktir. Hak ile sabretmek mücadeleciliktir. Keramet satıcılık köpekliktir. Keramet satın almak eşekliktir. Ağlamak suçluktur. Kendini kendi diliyle yermek güzelliştir. Doğru davranmak korumacılıktır. Bağışta bulunmak dostluktur. Cömertliği düşünmek cimriliktir. Kanaat tevazudur. İyi buylu olmak yumuşaklıktandır. Niyaz ve teveccüh kerimlik. Hak’tan gayrisiyle oylanmak şirktir. Bu söylediklerimizin tamamı sarboşluğun bir işaretidir. Bu işin bakikatine biç kimse varamadı; bu muradın dayanağı, biç olmaktır. Bkz. Hacı Abdullah-ı Ensari, *Dil ü Cân, Varidat, İlahiname, Kalendername ve Makulat Risaleleri*, Çev., Hasan Almaz, Semerkand Yay., İstanbul 2012, s. 18.*

Budist metinlerde çilecilik yolunu tutan kişilerin kurtuluştan uzak olduklarının yanında başka eleştiriler de vardır. Örneğin *Udumbarika Sutta*'da Buda'nın bir çileci ile olan tartışması anlatılır. Hikâyede Nigrodha, kendi çileci öğretisinden bahseder. Buda ise onun uygulamasının yanlış olduğunu söyler. Buda'ya göre katı riyazeti tercih eden birinin, tüm gereklilikleri yerine getirdiğinde bile bazı hatalara düşmesi mümkündür. Anlatıya göre kişi, daha öncekilerin aksine çileci uygulamaların hakkını vermektedir; ancak yaşadığı hayat tarzı onun tam anlamıyla doğru yolda olduğunun bir kanıtı değildir.

Çilecilik uygulamalarını doğru bir şekilde yapan kişinin yapacağı ilk yanlış, elde ettiği makamdan dolayı mutluluk ve memnuniyet hissetmesidir. Ayrıca kişi ulaştığı makamdan dolayı diğerlerini küçük görerek veya bazı keşiş ve Brahmanları, *nasil her şeyden yiyerek bolluk içinde yaşadığını görün. O her şeyi yer ve onlar da ona bir keşiş der* diyerek küçük görüp kibre düşebilir. Kibri yüzünden dikkatsizleşir. Katı riyazet uygulamasına geçen kişi, yemeğini iki parçaya bölüp bu parça benim için uygundur, bu değildir diyerek uygun olmayan parçayı reddederken uygun olan parçayı da iştahla yer. Böyle kişiler, *Krallar ve onların maiyeti, Kşatriyalar, Brahmanlar bana saygı gösterecek* diye düşünerek eylemde bulunur. Ya da saygı duyulan, bir başka keşiş ya da Brahman görür ve şöyle düşünür; *bu zengini önemsiyorlar, ona saygı gösteriyorlar oysa böyle davranışlar göstermeyen asıl çileci ve kendini aşağılayan benim* diye düşünerek kıskanç biri olur. Katı riyazete geçen birinin yapabileceği bir başka hata da *benim kurtuluş yolumu görün* dermiş gibi, gösterişli bir biçimde gezmesidir.²⁷¹ Buda'nın uyarılarında en çok dikkat çektiği husus kibirdir. Kibir, diğer yanlışların çıkış noktası olarak görülebilir. Parçada geçen, *kibri yüzünden dikkatsizleşir* ifadesi kişinin farkındalığa önem vermemesidir. Budizm'in aydınlanma yolunda, merkezi bir konuma sahip olan farkındalık kişinin kendine olan güveniyle terk edilebilir. Çilecinin kıskançlığı ve *benim kurtuluş yolumu görün* diyerek gezmesi

271 Metinde çileci birinin yaptığı başka yanlışlardan bahsedilir. Ancak "o kinci, adi, kurnaz, düzenbaz, inatçı ve kibirli biridir" şeklindeki ifadelerde bahsedilen kötü huyların sebepleri gösterilmez.

de aslında kibri ile ilgilidir. Kendini çileciliği uygulayan en iyi kişi olarak gördüğü için başkalarının iltifat görmesini kaldıramaz.

Budist metinde çilecinin içine düştüğü benzer hatalar tasavvuf-ta kibirli zahitler veya âlimler için dile getirilir. Kibrin, âlim için tehlikesi; kişiyi ilmen kendisinden daha aşağıda olanları hakir gör-me, onlardan uzaklaşma, onları azarlayıp kovma, onları hizmetinde kullanma, öğrettiği şeyleri başına kakma, halka karşı büyüklenme, hep onların selam vermesini, önünde eğilmelerini, kendisinin bü-yüklüğünü kabul etmelerini bekleme gibi davranışlara yöneltme-sidir. Böyle bir âlimin birisiyle girdiği tartışmada karşıdakinin haklı olduğunu bilse bile reddedeceği, vaaz verirken azarlayacağı, başka-sı ona vaaz verse, onu da azarlayacağı söylenir.²⁷² Buradaki kibirlen-meler âlimlerin ve zahitlerin insan ilişkileri konusunda gösterdiği kibirdir. Onlar kendilerini Brahmanlar gibi halktan ayrı, onların üzerinde kişiler olarak görürler.

Kibre kapılma, kişinin niteliklerine ve içinde bulunduğu duruma göre değişkenlik gösterebilir. Veliler, gösterdikleri kerametle kibre kapılabilirken âlimler bilgileri ile kibre düşer. Benzer bir durum ibadetle meşgul olanlar için de geçerlidir. Muhasibi'ye göre abidlerin aldanması; ilimleriyle aldanınlar, az yaptıkları amelleri çok görüp aldanınlar, tartışma esnasındaki sabırlarıyla aldanınlar, insanların övgülerine aldanınlar şeklinde olabilir. Abidlerden bazıları görevlerini yerine getirmek yerine ezberlerinin mükemmelliği ile aldanırken bazıları da günahlarının çokluğunu bilir; ancak yine de Allah'tan korkmaz ve ilimleri ile kurtulacaklarını düşünür. Bazıları da helal ve haramı anlamaları, fetva ve hüküm vermedeki basiretleriyle aldanır. İlmi ezberleyip onunla aldanınların aldanması gibi, hatta ondan daha çok aldanır. Allah'ı, kendisinden daha çok bilen kimsenin olmadığını düşünür. Böyle bir kişi; ümmetin dininin idaresi kendisindedir, onların dini soruları, problemleri olduğu zaman sığındıkları yerdir, o olmazsa din yaşanmayacak, şeriat harap olacak, helal haramdan ayırt edilmeyecek zanneder.²⁷³ Kişilerin buradaki kibirlenmeleri,

272 Muhasibi, s. 471.

273 Muhasibi, s. 451, 523.

yukarıdaki parçanın aksine kendileri ile ilgilidir. Onlar dini iyi bildikleri ve uyguladıkları için görevlerini yerine getirdiklerine ve kurtuluşa ulaşacaklarına inanırlar.

Buda'ya göre çileci bir hayat tarzını benimseyen kişiler bazı hatalar işlese de en azından bu hataları yapmayanlar gerçekten arınmıştır. Buda'nın çilecilere karşı yaklaşımı Brahmanlar'a yaklaşımından daha yumuşak görülmektedir. Buda'nın çilecilere karşı böyle bir tutum izlemesi mevcut dönemde çileci uygulamaların yaygınlığı ve bunlardan kazanılması muhtemel taraftar kitlelerini kazanma çabası olarak görülebilir. Bununla birlikte Buda, çileci keşişlerin arınmanın zirvesine tam olarak ulaşamadıklarını, sadece arınmanın dış kabuğunda kaldıklarını söyler.²⁷⁴ Buda'ya göre bu kişilerin arınmanın zirvesine ulaşmasını yolu Budist öğretiyi uygulamaktan geçer.

Tasavvuf ve Budizm'de *hırka*, içsel gelişimin sembollerinden biri olarak ele alınır; ancak hırka giymenin de tek başına bir anlam ifade etmediği söylenir. Örneğin Kuşeyrî, zühtü tanımlarken, *dünya hakkındaki züht emeli kısaltmaktır. Bu züht, kaba yemekleri yemek ve aba giymekle değildir*²⁷⁵ diyerek züht hayatı için dikkat edilmesi gereken şeye gönderme yapar. Yine Kuşeyrî'ye göre halk, amelleri çok yaparak kurtuluşa ulaşacağına inanır. Havas ise hallerini saflaştırmak için uğraşır; çünkü açlık ve uykusuzluğa katlanmak kolay ve rahattır. Ahlakı tedavi edip temizlemek ise zordur.²⁷⁶ Kuşeyrî burada halk ile sufiler arasında bir mesafe koyar. Ona göre halk da din adamları gibi, belki de onların etkisiyle dini bir ritüeller bütünü olarak kabul etmekte ve kurtuluşu da ritüellerde aramaktadır. Benzer şekilde Hücvirî de *bu iş hırka ile değil burka (hararet ve ateş) ile olur. İnsan tasavvuf yoluna aşına olursa, ona göre kaba, aba gibi olur (yüksek kalitedeki kumaştan yapılan pahalı elbise ile yamalı elbise bir olur). Bir kimse yola yabancı olursa, onun hırkası, talihsizlik diploması ve haşır günündeki bedbahlık fermanı gibi olur*²⁷⁷ diyerek, Buda ile aynı şeyi

274 Udumbarika Sutta, s. 47-52.

275 Sülemî, s. 209.

276 Sülemî, s. 195.

277 Hücvirî, s. 109.

söyler ve böyle kişilerin kurtuluşa ulamayacağından bahseder. Dış görünüş ve hırka ile ilgili olarak Yunus Emre de

Dervişlik dedikleri hırka ile taç değil
Gönlün derviş eyleyen hırkaya muhtaç değil²⁷⁸

diyerek hakiki dervişliğin içte olduğunu vurgular. Tasavvuftaki sözlerin neredeyse aynısı Dhammapada'da da bulunur. Bu eserde, *rubu arınmamış, kendisiyle uyum kuramamış ve gerçeğe ulaşamamış bir insan kutsal elbiseyi giymeye hak kazanmamış bir kişidir. Tüm günahlardan arınmış, gerçeğe ulaşmış, kendisiyle uyum kurmuş, fazilet sahibi bir insan o elbiseyi giyebilir*²⁷⁹ şeklindeki sözler *sarı hırka* giymeyi Bikşu-luğun bir göstergesi olarak görmekte ve hırka giymeyi hak edilmesi gereken bir eylem olarak değerlendirmektedir. Parçalara göre hırka giymek bir sembol, bir gösterge olsa da bu göstergenin hakkını vermek gerekir. Bu açıdan hırka giymeyi çeşitli sınavlar geçildikten sonra ulaşılan ödül ve bu ödülün bir göstergesi olarak kabul etmek mümkündür.

Genel olarak söylenecek olursa tasavvuf ve Budizm'de eleştiri iki şekilde görülür. İlk eleştiri manevi arınmaya önem veren öğretinin dışında kalan, dinin ritüel ve hukuksal boyutunda uzmanlaşmış kişilere yöneliktir. Din adamı olarak tanımlanabilecek bu kişilerin eleştirilmesinin sebebi dini, belirli kalıplara sıkıştırmaları yönüyledir. Oysa tasavvuf ve Budizm'e göre din ya da öğreti kalıplara sıkıştırılmanın ötesinde kişiyi ahlaken ve manen geliştirmeye yöneliktir. İkinci eleştiri de öğretiye mensup ya da aday olan ancak; öğretinin değerlerini tam olarak kavrayamamış kişilerdir. Bunlar da daha yolun başında olmasına ve gelişimlerini tam olarak başarmamalarına rağmen *hırka* giyerek yolu tamamladıklarını gösterme çabasında olmaları yönüyle eleştirilir.

278 Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 318.

279 Dhammapada, s. 42-43.

2.5. AHLAK-ADAB

Tasavvuf ve Budizm’de öğretinin kendisi aslında ahlaki tutum ve davranışlar çerçevesinde oluşur. Budizm’deki ahimsa ve tasavvuftaki bazı makamlar, ahlaki ön plana çıkaran kurallardır. Bu sebeple ikisinde de öğreti ile ahlak ve adabın iç içe geçtiğinden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla bu kısımda aynı şeyler tekrar edilmeyecektir. Her iki öğretilerde de ahlak ve adaba vurgu yapılan ve ahlaklı olmanın sonuçları gibi kısımlar karşılaştırılacaktır.

Ahlak ile ilgili eserlerde ahlaki davranışlar, uzak durulması ve kazanılması gerekenler şeklinde gösterilir. Dini-mistik öğretilerde ise ikili tasnif verilirken kötü ahlakın yerine geçmesi gereken iyi ahlak-tan bahsedilir. Bu yolla kişinin açgözlülük yerine kanaatkârlık, cimrilik yerine eliaçıklık gibi huyları edinmesi istenir. Arapça bir kelime olan ahlâk; *tabiat*, *buy* gibi manalara gelen *hulk* veya *buluk* kelimesinin çoğuludur. İslâmî kaynaklarda hulk ve ahlâk terimleri genellikle iyi ve kötü huyları ifade etmek için kullanılır. Ahlâk yanında yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli, kibar ve takdire değer davranış biçimlerine *edep* veya *adab* da denilmiştir.²⁸⁰ Tasavvuf eserlerinde iki kavramın birbirinin yerine kullanıldığı söylenebilir.

Her iki öğretinin de ahlaki ilkeleri açgözlü olmamak, doğru sözlü olmak, kibirli olmamak, şehvet düşkünü olmamak gibi aslında pek çok dini inançta bulunması mümkün ilkeler olarak sıralanabilir. Budizm ve tasavvufta nefsin arzularına uymamak en önemli ahlaki ilke olarak gösterilebilir; çünkü her iki öğreti de dünyaya karşı çok da olumlu olmayan, onun geçici olduğunu vurgulayan bir düşünce sistemine sahip olduğundan dünyaya karşı istekte bulunmayı hoş görmez.

Budizm’de ahlaka yapılan vurgu, *Maha Parinibbana Sutta*’da dile getirilir. Buna göre ahlaki davranışta bulunmayan kişiler hem dünyada hem de öldükten sonra bunun bedelini öder. Metne göre

²⁸⁰ Mustafa Çağrı, “Ahlak”, *DİA*, C. 2, s. 7.

erdemden yoksun, ahlaksız bir adamın karşılaşacağı beş tehlike vardır. Bunlar; *gaflleti yüzünden zenginliğini kaybetmesi, kötü şöbret, girdiği toplulukta (Brahmanlar, soylular, ev sahipleri) utangaç ve rahatsız olması, öldüğünde duyacağı kaygı, ölümden sonra bedenın çürümesi ve keder, acı alanında yeniden doğması* olarak sıralanabilir. Doğru işler yapan, iyi insanların da beş kazancı vardır. Bunlar; *dürüstlüğü sayesinde zenginliğinin artması, iyi şöbret, girdiği toplulukta (Brahmanlar, soylular, ev sahipleri) kendinden emin olması, huzurlu bir ölüm, ölüp de bedeninin çürümesinden sonra mutlu bir alanda yeniden doğmasıdır.*²⁸¹ Bu ifadeler ahlakın, tıpkı öğretilde olduğu gibi, hem dünya hem de ölüm sonrası için önemli bir işlevi olduğunu gösterir. budizm'deki öğreti-ahlak birlikteliğinin bir sonu olarak dünya hayatında iyi ahlaka sahip kişiler hem yaşarken hem de öldükten sonra mutluluğa ulaşırlar. Dhammapada'da geçen, *aptal kişi kötü bir davranışta bulunduğu zaman, birgün içinde yanacağı bir ateş yakıldığını anlayamaz*²⁸² şeklindeki ifade dünya hayatının, sonrası için ne kadar önemli olduğunu vurgular. Tasavvufta da *cehennemde hiç ateş yoktur. Herkes kendi ateşini buradan götürür* cümlesi Budizm'deki anlayış ile örtüşür ve dünya hayatının belirleyiciliğini vurgular. İslam düşüncesinde ve tasavvufta, *dinin özü güzel ahlaktır* veya *tasavvuf, ahlaktır* gibi yorumlardan hareket edildiğinde, Budizm'de olduğu gibi, ahlakın öğreti ile eş değer görüldüğü söylenebilir.

Budist metindeki *dürüstlüğü sayesinde zenginliğinin artması* şeklindeki ifade tasavvufta da farklı bir şekilde de olsa bulunur. İslam düşüncesi ve tasavvufta dürüst kişilerin mal zenginliğine sahip olmasalar bile mallarının *bereketli* olacağı görüşü hâkimdir. Yani eldeki mal veya kazanç nicelik olarak az olsa da ihtiyaçları gidermeye yetmelidir. Böyle olduğunda azlık ya da çokluk önemli değildir. Ahlaklı kişilerin toplum için de saygınlık kazanması da yine tasavvuf ve İslam düşüncesinde mevcuttur.

Gerek tasavvuf gerekse Budizm'de kazanılması gereken ya da yapılması tavsiye edilen güzel ahlakların dışında uzak durulması gereken veya iyi ahlaklar ile değiştirilmesi istenen kötü ahlaklar da vardır.

281 Maha Parinibbana Sutta, s. 90.

282 Dhammapada, s. 69.

Kibir, şehvet, açgözlülük, öfke, kıskançlık, gıybet, riya, cehalet gibi davranışlar kötü ahlaka örnek olarak gösterilebilir.

Kişiyi zarar verecek kötü ahlaklardan bir tanesi kibirdir. Kibirli kişilerin bilgelikten ve doğru yoldan uzak oldukları kabul edilir. Suttalarda, kibrin kötü bir şey olduğu anlatılırken, kibirleriyle eleştirilen Brahmanlar örnek verilir. *Ambattha Sutta*'da, Buda'ya hak ettiği saygıyı göstermeyen genç bir Brahman'dan bahsedilir. Anlatıya göre Brahman Pokkharasati, genç öğrencisi Ambattha'yı Buda ile mülakata gönderir. Ambattha, Buda'nın huzuruna çıktığında ona gereken saygıyı göstermez. İlk olarak Buda'nın yerine oturur ve bazı kaba kelimeler kullanır. Daha sonra ise Buda'nın oturduğu yerin önünde ayağa kalkıp konuşur. Bu davranışlar karşısında rahatsız olan Buda, Ambattha'ya, *"Değerli ve âlim bir Brahman ile konuştuğunda, bana davrandığın gibi otururken kalkıyor ve yürüyor, kaba kelimeler kullanıyor musun?"* diye sorar. Ambattha soruya, *"Hayır, bir Brahman yürüyen bir Brahman ile yürümeli, duran bir Brahman ile durmalı, oturan bir Brahman ile oturmalı, yatan bir Brahman ile yatmalı; fakat küçük çilecilere, bayağı insanlara, Brahma'nın ayağından gelen siyah kirlere gelince, onlarla Buda ile konuştuğum gibi konuşurum"* şeklinde cevap verir.²⁸³ Ambattha Brahmanlara gösterdiği saygıyı Buda'dan esirger, ona değersiz insanlara nasıl davranıyorsa öyle davranır. O davranışının sebebini açıklarken Buda'yı, kast sisteminin en altındaki *sudralar* arasında görür.

Ambattha'nın saygı görmek için ileri sürdüğü argüman, bağlı bulunduğu kast ile ilgilidir. O, en yüksek kast olan Brahman kastında yer aldığı için diğer kastların tamamı Brahmanlara saygı göstermelidir. Ambattha, sınıf olarak Buda'dan üstün olduğunu ispatlama çabası içine girer. Ambattha, Buda'yı küçük görme konusunda ileri giderek, onun kabilesi olan Sakyanların da vahşi, kaba, bayağı insanlar olduklarını ve Brahmanlara karşı saygı, itibar ya da hürmet göstermediklerini, bu davranışın doğru olmadığını söyler. Böylece Ambattha hem kast olarak hem de aile olarak Buda'yı küçük görmektedir. Ambattha'nın Sakyanları küçük görmesi ise yaşadığı bir olay ile

²⁸³ Ambattha Sutta, s. 112.

ilgilidir. Ambattha bir gün Kappilavatthu'ya, Sakyanların, buluşma yerine gider. Orada Sakyan kabilesine ait pek çok kişiyi oturup kendi aralarında sohbet ederken görür. Hiç kimse Ambattha'yı oturmaya davet etmez. Ambattha'ya göre onların böyle davranması doğru değildir. Buda, Ambattha'nın durumu abarttığını düşünür. Ona göre Sakyanlar bu kadar değersiz bir şeyden dolayı eleştirilmeyi hak etmemektedir.²⁸⁴ Ambattha'nın, Sakyanları beğenmemesinin sebebi kendi yaşadığı bir olaya dayanır. Sadece kendisiyle ilgilenilmediği için bir kabilenin tamamını küçük görür. Üstelik kendisine gösterilmesini beklediği saygıyı da başkalarına (Buda'ya) göstermez.

Anlatının devamında, Ambattha'nın soyunun daha önceden Sakyanların köle bir kızından bile daha aşağıda olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla, kişiler içinde bulundukları kast veya soy sebebiyle kendilerinde bir büyüklük görmemelidir. Buda'ya göre, *bilgelik ve doğrulukta ki en üstün mükemmellikte doğum, soy ya da "sen de bana layıksın" veya "sen bana layık değilsin" diyerek kibirlenilmemelidir. Bunlar evlenme, evlendirme gibi değersiz şeyler hakkında konuşmaların olduğu yerde yapılır. Doğum, soy, sosyal statü, evlilik ilişkisi kavramlarının kölesi olan kişiler, bilgelik ve doğruluktan uzaktır. Sadece bu köleliklerden kurtulanlar mükemmel bilgelik ve davranışta kendilerini anlayabilir.*²⁸⁵ Buda'nın buradaki açıklamaları, Hindu kast sisteminin uygulamalarına karşı çıkmak olarak değerlendirilebilir. Kast sistemine göre kişilerin bir kasttan diğerine geçmesi mümkün olmadığı gibi diğer başka kasttan biriyle evlenmesi de söz konusu değildir. Bunun yanında Buda'nın asıl karşı çıktığı şey insanların belirli şeylerin peşinden koşmasıdır. Yani Buda, bir sistem geliştirmeye ve bu sistemi de herkes için mümkün kılmaya çalışmaktadır. Ancak insanlar sistemin kural ve uygulamaları yerine halen evlenme, kendine layık birini bulma gibi boş şeylerin peşinden koşmaktadır. Oysa dünya ve içindeki her şey geçicidir. Kişiler kendilerine layık birini bulmuş olsa da bir gün hayatları son bulacaktır.

Tasavvufta sufiler, kişinin nefesine uyarak kibirleneceği pek çok konudan bahseder. Bu konulardan birisi dünyalık malı ve servetiyle

284 Ambattha Sutta, s. 113-114.

285 Ambattha Sutta, s. 213.

övünmedir. Bazı kişiler; malıyla, soyuyla, hizmetçisinin, çoluk-çocuğunun, kölelerinin, akraba ve arkadaşlarının çokluğu ile böbürlenerek kibre düşebilir. Bunun yanında bir de insanın bizzat kendisiyle böbürlenmesi vardır. Bu da kişinin güzelliğini, bedenini, eksiksizliğini, kuvvetini, aklını, güzel sesini beğenmesidir. Muhasibi'ye göre insanın yaratılıştan önceki halini, geçirdiği biyolojik evreleri, güzelliğinin yok olacağını, çürüyeceğini unutarak güzelliğiyle büyüklenmesi, böbürlenerek günaha girmesi ve başkalarına karşı övünmesi kişinin yaklaşmaması gereken şeylerdir.²⁸⁶ Kişi istediği kadar övünülecek özelliklere sahip olsun, onun Allah için değeri bunlardan kaynaklanmaz. Üstünlük takvadadır ayeti gereği kişinin asıl sahip olması gereken şey Allah'a karşı duyduğu sorumluluk bilincidir.

Soy-sopla övünmek, ataların ve soyun değerini büyük görmek şeklinde tarif edilir. Buna göre soylarıyla övünen kişiler, ataları dinleri sebebiyle bir şerefe ulaşmışsa kendini onlardan görür; ancak Allah onu soy-sop açısından alçak yaratsaydı buna kızar, kendisini babasından başkasına nispet eder, babalarına tenezzül etmezdi. Böyle kişiler kendi amelleri olmasa da ataları sebebiyle kurtulacak; günahları çok olsa da tövbe etmese de affedilecek zanneder, herkesi kulu kölesi gibi görür; hatta bazıları bütün ümmeti kendi köleleri olarak görür.²⁸⁷ Diğerlerine “Ben senden hayırlıyım”, “Soy-sop açısından senden daha şerefliyim”, “Ben, filanın oğlu filanım. Sen kimsin?”, “Benimle konuşmağa nasıl cesaret ediyorsun”, “Senin gibi birisi bana (yan) bakabilir mi”, “Senin gibi birisi kendini benimle bir nasıl tutar?” gibi sözler eder.²⁸⁸ Muhasibi, bunun gibi bir durumla ilgili olarak şöyle bir hikâye anlatır; İki adam Rasulullah'ın yanında övünme yarışına girerler. Biri diğerine “Ben filan oğlu filanım. Sen kimsin?! Anasız biri! ...” der. Bunun üzerine Nebi “Musa'nın yanında iki adam övünüyorlardı. Birisi ‘Ben filan oğlu filan oğlu... diye dokuz ceddini saydı. Allah, Musa'ya şöyle vahyetti; ‘Dokuz ceddiyle övünene de ki o saydığın atalarının hepsi cehennemdeler. Sen de onların onuncususun.’”²⁸⁹ Tasavvuftaki bu durum,

286 Muhasibi, s. 449-450.

287 Muhasibi, s. 453, 479.

288 Muhasibi, s. 480.

289 Muhasibi, s. 480.

Arap kültüründe var olan ve Kur'an'da hoş görülme-yen soy sopa da-yalı *asabiye* kültürünün eleştirisi ile alakalıdır. Eski Arap geleneğinde kişilerin soyları ve bağlı bulundukları aşiretler bir statü göstergesi olarak kabul ediliyordu. Ancak Kur'an asabiye geleneğini kaldırarak statü ve kurtuluşa soyun hiçbir öneminin olmadığını bildirir.

Tasavvufta, insanın kendisiyle alakalı olarak böbürlenip yalnızca düşebileceğine dair dikkat çekilen bir başka konu da kendi aklına, kavrayış gücüne güvenmesi, bunları güzel ve büyük görerek, gözün-de büyüterek bunlarla istediği ilme, görüşe kavuşacağını sanması ve Allah'a tevekkülü unutmasıdır. Kişinin kendi aklına çok fazla güven-diği için herhangi bir şey hakkında daha az düşünmeye başlayacağı kabul edilir. Sufilere göre bu durum kişinin hata yapmasına, yanlış söylemesine, kendisine öğreten, nasıl yapacağını gösterenlerin söyle-diklerini anlamamasına ve hakkı anlama yetisini kaybetmesine, hata ve yanılğı içinde boğulmasına, kendisi gibi zekâ ve kavrama gücüne sahip olmayan kimseleri (daha çok verâ ve fazilet sahibi olsalar bile) *cabil* ve *ahmak* diye isimlendirip onları hakir görmesine sebep olur.²⁹⁰

Tasavvuf ve Budizm'de kibir gibi kişiyi girdiği yoldan çıkarabilen kötü ahlakların en önemlilerinden bir tanesi de şehvettir. Şehvetleri-ne yani bedeni arzularına uyan kişiler aydınlanma yolunun gerekli-liklerini yerine getiremeyeceklerinden şehvete uyma, kişiyi tehlike-ye sürükleyen bir davranış olarak kabul edilir. Şehvet, genel olarak cinsel arzu manasında kullanılığın-dan kadınlar, insandaki şehveti uyandıran en büyük tehlike olarak görülür. Bu sebeple de birçok inançta kadınlara karşı olumsuz bir tavır takınılır. Budizm ve ta-savvufta da böyle bir tutumun izleri fark edilir. Budist metinlerde Buda, Bıkşuların kadınlara bakmamasını, baksalar bile konuşma-malarını, konuşurlarsa da tedbirli davranmalarını ister.²⁹¹ Benzer ifadeler Kuşeyri tarafından da dile getirilir. O da kadınlardan gelen hediyelerden uzak durulması gerektiğini; çünkü hediye-yi kabul et-menin yakınlaşma ve fuhuşa bile yol açabileceğini söyler.²⁹² Her iki

290 Muhasibi, s. 451.

291 Maha Parinibbana Sutta, s. 154.

292 Sülemî, s. 494.

öğreti de kadınlar ile olan ilişkiyi en alt seviyeye indirerek şehvetten korunma yoluna gider.

Maha Govinda Sutta'da erkeklerin çoğunun gözünü kör eden şehvetin terk edilmesi gerektiği, bu yolda güçlü ve sabırlı olunması gerektiği söylenir.²⁹³ *Dhammapada*'da geçen *Erkeğin kadına karşı duyduğu şehvet duygusu kontrol altına alınmadıkça ve kişinin zihni özgürlüğe ulaşmadıkça, o insan bir annesine bağımlı bir buzağı gibidir.*²⁹⁴ Şehvet peşinde koşan insanlar yaralı bir tavşan gibi sağa sola koşuşurlar. Bu nedenle, münzevi kişi öncelikle şehvet arzusunu yenmelidir²⁹⁵ gibi ifadeler göstermektedir ki kişinin dünyaya olan bağlılığında ve onun özgürleşmesini, aydınlanmaya ulaşmasını engellemekte önemli bir role sahiptir. Dünya ile ilişkisini kesecek kişilerin yapmaları gereken ilk şeylerden birisi şehvani duyguları dizginlemektir.

Tasavvuf düşüncesinde şehvet, nefis ile ilgili olarak değerlendirilir. Nefsin isteklerinin en belirgin ve en kötü olanı şehvet olarak kabul edilir. Nefse karşı girilecek mücadelede iki kavram önem kazanır. Bunlar *heva* ve şehvettir. Her ikisi de kişiyi yoldan çıkaran hisler olarak gösterilir.²⁹⁶ Bazen aynı anlamda da kullanılan bu kavramlar *nefsin isteklerinin peşinden gitmek* olarak tanımlanabilir. Hücvirî'ye göre nefsin en açık sıfatı şehvettir. O, insanoğlunun her yerinde dağılmış haldedir. Bütün organlar heva için giriş kapılarıdır. Kul, bunların hepsini muhafaza etmekle yükümlüdür. Gözün şehveti görmek, kulağın işitmek, burnun koklamak, dilin konuşmak, boğazınki tatmak, bedeninki dokunmak, sadrınki (ve dimağın) düşünmektir. Talibin kendi kendinin çobanı olması ve nefsine hâkim olması, gecesini ve gündüzünü duyu organlarında ortaya çıkan heva sebeplerini kendisinden yok edene kadar bu yolda geçirmesi gerekir.²⁹⁷ Bunların dışında daha özel anlamıyla şehvetin cinsel arzu ve istekler olarak geçtiğini de söylemek gerekir. Bu ise kişinin helak olmasına sebep olacak bir arzu veya eylem olarak gösterilir.

293 *Maha Govinda Sutta*, s. 277.

294 *Dhammapada*, s. 95.

295 *Dhammapada*, s. 107.

296 *Sülemî*, s. 194.

297 *Hücvirî*, s. 272.

Budizm’de insanı aydınlanmadan uzaklaştıran bir başka kötü ahlak da açgözlülüktür. *Sakkapanha Sutta*’da açgözlülük, kıskançlık ile birlikte, neredeyse tüm kötülüklerin kaynağı olarak görülür. Burada Tanrı Sakka, Buda’ya “Nefretten, zarar vermekten, düşmanlık veya şerden uzak huzurlu yaşamak istemelerine rağmen yine de nefret, yıkım, düşmanlık ve şer içinde yaşayan bütün varlıkları (tanrılar, insanlar, asurlar, Gandhabbalar ve diğer bütün türler) bağlayan zincir nedir?” diye sorar. Buda da “Nefret, yıkım, düşmanlık ve şerden uzakta, huzur içinde yaşamak isteyip de yine de bunlarla yaşayanları bağlayan bu zincir, kıskançlık ve açgözlülüktür” diye cevaplar.²⁹⁸ Tasavvufta da mal biriktirme ve açgözlülük hoş görülme-yen, eleştirilen kötü ahlaklardandır. Tasavvuf literatüründe; *tama*, *tul-i emel* gibi terimler açgözlülük için kullanılan tabirlerdir. Tasavvuf düşüncesinin temel dinamiklerinden olan züht, fakr gibi kavramlar açgözlü olmak ya da mal biriktirmek bir yana dervişin ihtiyaçlarını karşılamasına bile kısıtlama getiren kavramlardır. Dolayısıyla açgözlülük, *tama* gibi kavramlar züht ve fakr ile birlikte ele alınır.

Fakr ve züht anlayışı çerçevesinde dervişlerin dünyaya karşı olumsuz bir tavır takınmaları Hazini tarafından, *Sufi, iki âlemin güzelliği, şöreti, nimetleri ve eğlencesi adına ne varsa hepsinin kendisine verildiğini görse, bunlarla asla ilgilenmemeli; göz açıp kapayacak kadarlık bir süre için bile dönüp bakmamalıdır. Kalbi temiz olan sufinin dünyayla alakası yoktur. Cenâb-ı Hak yolunda iki âlemin de zevk ve eğlencesi verilse bakmamak gerekir*²⁹⁹ cümleleri ile verilir. Açgözlü olmak sadece tasavvuf için geçerli bir ahlaki durum değildir. Bunun dışında bir tarikata mensup olmayan ve tasavvuf yoluna girmemiş kişilerin de dini ininçları gereği açgözlü olmamaları istenir. Dünya hayatının geçiciliği ve değersizliğinin vurgulandığı bir öğretilde dünya malını biriktirme çabası büyük bir tehlike olarak kabul edilir. Yunus Emre, *Risaletü’n-Nushiyye*’sinde;

Tamâdârûn yiri tamuda olur

*Kaçan tamud’olan âsude olur*³⁰⁰

298 *Sakkapanha Sutta*, s. 304-305.

299 Hazini, s. 117.

300 Yunus Emre, *Risaletü’n-Nushiyye*, s. 112.

mısralarıyla tama sahibi kişilerin sonunun cehennem olacağını söyleyerek açgözlülüğün tehlikesine dikkat çeker.

Tasavvuf ve Budizm'in ahlak ilkelerinin başka bir ortak bir özelliği de hem öğretileri kabul eden herkes için geçerli ahlaki ilkelerin hem de tarikata mensup keşişlerin uyması gereken ilkelerin bulunmasıdır. Budizm'de herkesin uyması gereken ahlaki ilkeler, sekiz basamaklı soylu yolda da geçen ve *sila* olarak adlandırılan kurallar topluluğu temelinde oluşur. Buda'nın öğretisini kabul etmiş ve aydınlanma yolunda ilerlemek isteyen birisi Budizm'in ahlak ilkelerine uymak zorundadır. Budist adabı ile ilgili olarak, *Sampasadaniya Sutta*'da geçen bir parçaya göre kişi; doğru sözlü ve imanlı olmalıdır. İki kavram biraz daha geniş bir şekilde, çabuk konuşmamak, imalı konuşmamak, uygun konuşmak, insanları aşağılamamak, insanları aldatmamak, duyusal kapıları korumak, daha fazla kazanmak için yanıp tutuşmamak, kanaatkâr olmak, barışçı olmak, uyanıklık verilmiş, aktif, gayretli, dikkatli, azimli, hassas, düşünceli ve dikkatli olmak, istikrarlı olmak ve meditasyon yapmak şeklinde sıralanır. Metinde bu durum *Darma'yı uygun ahlaki davranışa göre öğreten eşsiz yol* olarak geçer.³⁰¹

Yukarıda sayılan ilkelerin hemen hepsinin tasavvufta da benzer şekilde ahlaki birer ilke olarak kabul edildiği söylenebilir. Örneğin konuşma ile ilgili olarak verilen ahlaki kurallar tasavvufta *konuşma adabı* olarak kabul edilir. Konuşma adabına göre dervişler; yalan söylememeli, gıybet etmemeli, Müslümanlara eziyet etmemeli, sorulmadıkça söylememeli ve söze ilk önce başlamamalıdır.³⁰² Kanaatkâr olmak ve daha fazla kazanmak için yanıp tutuşmamak tasavvufta da aynı şekilde kabul edilen ahlaki kurallardır. Tasavvufun temel taşları olarak kabul edilebilecek züht, fakr gibi kavramlar da bu ahlaki kural ile ilgilidir. Uyanıklık verilmiş, aktif, dikkatli, gayretli, azimli, istikrarlı gibi özellikler de yine dervişte bulunması gereken niteliklerdendir. Bu nitelikler bazen nefis mücadelesi, bazen, ibadetleri yerine getirme, günahlardan uzak durma gibi eylemler ile birlikte kullanılır.

301 *Sampasadaniya Sutta*, s. 34.

302 *Hücvirî*, s. 418.

Budist adabı ile ilgili en kapsamlı anlatı *Sigalovada Sutta*'da verilir. Anlatıya göre bir kişi sabah erkenden kalkar ve dört bir tarafa dönerek tazimde bulunur. Bunu gören Buda, adama, “*neden böyle yaptığını*” sorar. Adam da “*bu tazimi babasından öğrendiğini ve babasının ölmeden önce böyle yapmasını istediğini*” söyler. Bunun üzerine Buda, bu uygulamanın yanlış olduğunu söyler ve doğru uygulamanın nasıl yapılması gerektiğini anlatır. Buda'ya göre dört bir tarafa tazimde bulunmak yerine asıl yapılması gereken, *davranıştaki dört lekeyi bırakmak, kötülüğe yol açan dört sebepten uzaklaşmak ve birinin servetini mahveden altı yolu takip etmemektir*. Kişi böylece iki dünyanın fatihi olur, bu dünyada ve diğerinde her şey onun için iyi gider. Buda bunları söyledikten sonra her bir maddeyi ayrıntılı olarak açıklar. Açıklamaya dört leke ile başlar. Dört leke öldürmek, çalmak, zina ve yalan söylemektir. Bunlar, bırakılması gereken dört davranıştır. Bunların tamamı İslam'da ve dolayısıyla tasavvufta haram olarak kabul edilen davranışlardır.

Buda ilk maddeyi verdikten sonra kötülüğe yol açan dört sebebi açıklar. Buda'ya göre kötü eylemler; *arzudan, kötü niyetten, aptallıktan ve korkudan* kaynaklanır. Eğer bir mürit bağlılık, kötü niyet, aptallık ve korkudan kaynaklanan bir eylemde bulunmazsa, bu dördünün herhangi birinden kötülük işlemez. Buda son olarak birinin servetini mahveden ve takip etmemesi gereken altı yolu açıklar. En ayrıntılı açıklama kısmı budur. Verilen her bir madde kendi içinde bölümlere ayrılarak açıklanır. Altı yol; sert içkilere alışmak ve tembellik yapan ilaçlar kullanmak, uygun olmayan zamanlarda sokaklarda aylak dolaşmak, panayırlara katılmak, kumara alışmak, kötü arkadaşlarla bir araya gelmek ve sürekli aylaklıktır. Buda, Hindu ritüelleri yerine ahlaki ilkeleri yerleştirirken hem kişisel hem de toplumsal yaşamı ayrıntılı olarak ele alır. Yani Buda ahlaklı olun gibi kuru bir söylemde bulunmak yerine kişilerin ahlaklarının nasıl geliştireceklerini en ince ayrıntısına kadar anlatır.

Buda'ya göre sert içkilere alışmak ve tembellik yapan ilaçlara alışmanın altı tehlikesi vardır. Bunlar; *para israfı, artan tartışmalar, hastalığa duyarlılık, iyi adı kaybetme, edep yerlerini gösterme, zekânın zayıflamasıdır*. Kumara alışmanın altı tehlikesi de *kazanan düşman edinir, kaybeden*

kaybettiklerine ağlar, sağlığını kaybeder, toplumda sözlerine güvenilmez, arkadaşları ve toplum tarafından küçümsenir, kumarbaz biri evliliği sürdüremeyeceğinden evlilik için rağbet görmez olarak gösterilir. İki ilkeye tasavvufi açıdan yaklaşıldığında, içki ve kumarın dini birer yasak olarak Kur'an'da geçtiği görülür. Bazı ayetlerde içki ve kumar birlikte anılarak bunlardan uzak durulması gerektiğinden bahsedilir; hatta Budizm'de sert içkilere alışmanın doğuracağı kötü sonuçlardan olan artan tartışmaların bir benzeri Kur'an'da Şeytan, içki ve kumarla sizin aranızda düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister (Maide/91) ayetinde geçer. Buda'nın sokaklarda boş boş dolaşmak, panayırlara katılmak ve sürekli aylaklık için söyledikleri genel olarak kişinin vaktini boşa harcaması ve zihnini başka şeyler ile meşgul ederek farkındalık durumundan uzaklaşması ile ilgilidir.

Sigolava Sutta'da, tazimden başka bir de altı yönün korunması ile ilgili kısım vardır. Doğrudan bilgi verilmese de koruma ile kastedilen kötü ruhlardan korunma olabilir. Buda'ya göre şu altı şey, altı yön olarak kabul edilir; doğu, anne ve babayı, güney öğretmeni, batı eş ve çocukları, kuzey arkadaş ve yoldaşları, ayakucu uşakları, çalışanları, yardımcıları, başucu, keşiş ve Brahmanları sembolize eder. Buda, her bir kısmı ayrıntılı olarak anlatır; ancak genel bir çıkarım yapmak gerekirse ister ailede olsun, ister arkadaşlar arasında olsun, isterse öğrenci-öğretmen ilişkisinde olsun temel ölçüt karşılıklı saygıdır. Altı yönün tamamını vermek yerine birkaç örnekle yetinmek gerekirse örneğin Doğu yönünün korunması anne/baba-oğul ilişkisiyle yerine getirilir;

Bir evladın doğu yönü olarak anne ve babasına hizmet etmesi gereken beş yol vardır. O şöyle düşünmelidir; "Onlar tarafından bakıldıktan sonra onlara bakacağım. Onların görevini onlar için yerine getireceğim. Aile geleneğini devam ettireceğim. Köklerime (Mirasa) layık olacağım. Ailem öldükten sonra onlar adına hediyeler dağıtacağım." Evlatları tarafından bu şekilde hizmet edilen ailelerin karşılık olarak yapması gereken beş şey vardır; evlatlarını kötülükten uzak tutar. İyi şeyler yapması için destekler. Ona bazı beceriler kazandırır. Ona uygun bir eş bulurlar. Zamanı gelince mirası ona devrederler.

Buda, topluma yönelik ahlaki ilkeleri anlatmaya başlarken en küçük ama belki de en önemli birimden yani aileden başlar. Güneşin doğduğu yer olması sebebiyle neredeyse tüm kültürlerde önemli olan doğu tarafı anne-babaya verilerek ailenin önemi de vurgulanmış olur.

Anne-baba ile olan ilişki sadece tasavvufta değil genel olarak İslam düşüncesinde üzerinde durulan konulardandır. *Biz insana, anne-babasına iyilik etmesini emrettik* (Ankebut/8), İnsana da anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun sütten kesilmesi de iki yıl içinde olur. (İşte onun için) insana şöyle emrettik; “Bana ve anne babana şükret. Dönüş banadır.” (Lokman/14) gibi ayetlerde de görüldüğü üzere İslam düşüncesinde anne-babaya saygı gösterilmesi ve sözlerinin dinlenmesi istenir. İslam düşüncesi içinde anne-babaya nasıl davranılması gerektiğini şöyle sıralamak mümkündür; *Anne babanın sözlerini dinlemek, bir yere girip çıkarken ve yolda yürürken onlara öncelik vermek, onlarla sesini yükselterek konuşmamak, onlara isimleri ile hitap etmemek, anne-baba çağırdığında kibarca cevap vermek, ihtiyaçlarını çabuk gidermeye çalışmak, onları hoşnut ve razı etmek, onlara yardımcı olmak ve saygı göstermek, yaptığı iyiliği başa kakmamak, güler yüz ve tatlı dille hitab etmek.*³⁰³ Kişinin anne-babasına karşı takınması gereken tavırlar iki öğretilerde de saygılı olmak, onlara layık bir evlat olmak şeklinde özetlenebilir.

Budist anlatıda güney yönünün korunmasının iyi bir öğretmen-öğrenci ilişkisiyle sağlanacağı söylenir. Buna göre öğrencilerin güney yönü olarak öğretmenlerine hizmet etmesi gereken beş yol şöyle sıralanabilir;

Onları kalkarak selamlamak, onları beklemek, onlara karşı nazik olmak, onlara hizmet etmek, onların öğrettiği becerilerde uzmanlaşmak. Öğrencileri tarafından bu şekilde hizmet edilen öğretmenlerin de karşılık olarak yapması gereken beş şey vardır. Bunlar da bütün eğitimleri vermek, öğrencilerin hakkıyla kavramaları gereken

303 Konur, s. 94-95.

şeylerde gerekeni yapmak, tüm beceriler için gerekli temel bilgilerin hepsini öğrencilere vermek, arkadaşları ve meslektaşları için onlara öğüt vermek, onlara her yönden güvenlik sağlamak.

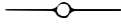
Yukarıda sayılanlar, tasavvufta mürşit-mürit ilişkisine de örnek oluşturabilecek nitelikte uygulamalardır. Müritler şeyhlere karşı son derece saygılı olmak zorundandır. Mürit üzerinde mutlak bir otorite sahibi olan şeyh yine de tarikat kuralları çerçevesinde hareket etmekle yükümlüdür. O, kendisine gelen müride taharet, namaz, oruç, zekât, hac gibi şeriat hükümlerini öğrenip uygulamasını emretmelidir. Bunun dışında şeyh, müride helal rızık kazanmasını, dünyaya iltifat etmeyip ahirete yönelmesini, ahiret amellerinden yapamayıp kaçırdığı şeyleri telafiye çalışmasını, az yemesini, az uyumasını, az konuşmasını, insanlara fazla karışmayıp halvete çekilmesini, geceleri iyi değerlendirmesini, az sevinmesini, vakitlerini zayi edip ömrünü hebaya vermesinden dolayı üzülüp çok ağlamasını da emretmelidir.³⁰⁴ Müridin manevi gelişiminden sorumlu olduğu için onun her anını özellikle de tarikata giriş ritüeli olarak gösterilebilecek olan kırk günlük tefekkür döneminde izlemelidir.³⁰⁵ Öğretmen öğrenci ilişkisi toplumsal açıdan fayda sağladığı kadar öğretinin sağlıklı bir şekilde devam etmesi açısından da önemlidir. İyi yetişmiş öğrenciler sayesinde öğretiler daha geniş kitlelere ve coğrafyalara yayılacağından onların yetişmesi konusunda hassas davranılır. Öğrencilerden de kendileri için emek harcayan öğretmenlere karşı saygıda kusur etmemeleri istenir. Ahlaki ilkelerin temel taşlarından olan saygı ilkesi diğer yönlerin korunması için de geçerlidir.

304 Sülemi, s. 7-8; Sülemi, s. 486.

305 Annemaire Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul 2012, s. 120.



— ÜÇÜNCÜ BÖLÜM —



BUDİZM VE TASAVVUFTA TEŞKİLAT

Budizm’de topluluk için Şanga, topluluğun toplanma veya ibadet mekânı olarak da vihara, tasavvufta da topluluk için tarikat, tarikatın toplanma yeri için de tekke tabirleri kullanılır. Her iki öğretide de tarikatların, öğretiye mensup diğer kişilerden farklı olarak, uyulması belirli kuralları vardır. Şanga’nın veya keşişliğin ise kendine has başka kuralları vardır. Benzer şekilde İslam’da bazı yasaklar veya haramlardan bahsedilebilir. Bunlara uymak herkesin bir görevidir. Bunun yanında tarikatların kendilerine has kural ve yasaklarından bahsetmek mümkündür. Kuralların bağlayıcılığı sadece tarikat mensupları içindir.

Tasavvuf ve Budizm’de teşkilat temelde öğretmenler ve öğrencilerden oluşur. Teşkilattaki öğretmenlerin ve öğrencilerin görev ve sorumlulukları belirli kurallara bağlıdır. Bunun dışında öğrencilerin de kendi aralarındaki ilişki, kural olarak olmasa da belirli bir adap çerçevesinde ilerler. Teşkilatın kurucuları, hem yaşadıkları dönemde hem de sonrasında manevi olarak liderlik yapan kişiler olarak kabul edilir. Bu liderleri *karizmatik lider* olarak tanımlamak mümkündür. Çalışmanın bu bölümünde; topluluk, öğretmenler, öğrenciler, öğretmen-öğrenci ilişkileri, karizmatik liderler gibi konular ele alınacaktır.

3.1. ŞANGA/TARİKAT

Budizm'den önce de gezgin gruplara rastlanmakla birlikte Şanga, rahiplerin, rahibelerin manastırlarda topluca, münzevi olarak yaşadığı dünyanın en eski bekâr keşişler, rahipler topluluğudur.³⁰⁶ Şanga'nın kökenleri Buda'nın etrafında toplanmaya başlayan keşişlere kadar gider. İlk keşişler, Sutta'lardaki ifade ile ev hayatından evsizliğe geçen çileci keşişlerdir. Nirvana'nın sadece Şanga üyesi keşişler için mümkün olması, Şanga'ya verilen önemi arttırır. Budizm'deki iman ikrarının, *Buda'ya, Darma'ya, Şanga'ya* iman ederim şeklinde olması da onun ne derece önemli olduğunu gösterir. Buda her ne kadar bir orta yol doktrini oluşturup, katı riyazet uygulamalarına karşı çıksa da Şanga'nın kuruluş aşaması, o dönemdeki benzer dervişlik geleneklerine uygun olarak çilecilik doğrultusunda oluşur.³⁰⁷

Sözlükte, *gidilecek yol, izlenecek usul, hal ve gidiş* anlamındaki tarikat, terimi olarak, *Allah'a ulaşmak isteyenlere mahsus âdet, hal ve davranış* demektir.³⁰⁸ Tarikatın birbirini takip eden iki anlamda kullanıldığı söylenebilir. İlk anlamına göre özellikle IX-X. yüzyıllarda ahiret hayatını kazanabilmek için dünyadan yüz çevirerek seçilen zahidane hayat tarzıdır. İkinci anlamını ise XI. asırdan sonra gelişen ve belirli görüşleri benimsemiş kişilerin ortak bir hayat tarzı oluşturabilmek için meydana getirdikleri kurumdur.³⁰⁹ Tasavvufi hayat tarzı belirli aşamalardan geçerek kuruluş aşamasını tamamladıktan sonra, yavaş yavaş bazı görüş farkları ortaya çıkmaya başlar. Tasavvufun özüne yönelik yorumların çoğunda birlik sağlanmış olsa da bazı inanç ve uygulama konularında ayrışmalar yaşanır. Yaşanan ayrışmalar neticesinde belirli fikirleri sistemleştiren veya oluşturan şeyhlerin çevresinde takipçilerinin de eklenmesiyle tarikatların oluşmaya başladığı söylenebilir.

Tarikatların zamanla genişlemesiyle VIII. yüzyıldan itibaren tarikata mahsus ayinlerin yapılacağı, şeyh ve müritlerin barınma

306 Çelebi, s. 39; Tümer, s.356.

307 Güngören, s. 87.

308 Reşat Öngören, "Tarikat", DİA, C. 40, s. 95. Burada tarikatın süluk ile benzer bir anlama sahip olduğu görülür; ancak süluk tarikattan daha geniş bir anlama sahiptir.

309 Louis Massignon, "Tarikat", Haz. Tahsin Yazıcı, İA, C. 12/1, s. 1.

ihtiyaçlarının karşılanacağı *bankahlar* inşa edilir. Hankahlar, sonraki dönemlerde *dergâh*, *tekke*, *zaviye* gibi isimlerle de anılır. Oldukça farklı fonksiyonlar icra eden merkezler, vakıflar yoluyla varlığını sürdürür.³¹⁰ Tekkelerin açılması, dini bir gerekçe ile temellenmiş ve bir ihtiyaç olarak kabul edilse de ilk tekkelerin açılış sebepleri arasında siyasi sebepler de vardır. Abbasilerin zayıflamaya başlamasıyla bağımsızlığını ilan eden emirlerin, halkın desteğini alabilmek için toplum tarafından saygı duyulan şeyhlere tekkeler açması siyasi sebeplere örnek olarak gösterilebilir.³¹¹ İslam dünyasının hemen her yerinde görülen tarikatlaşma eğilimleri Anadolu sahasında da görülür. Anadolu'daki tarikatlaşma hareketleri bölgenin Türkleşmesine paralel bir yapı gösterir. Malazgirt savaşı sonrasında başlayan Türkleşme hareketinin yanında, Moğol istilasıyla birlikte yoğunluk kazanan göç hareketleriyle pek çok tarikat da Anadolu'ya gelmeye başlar.³¹² Moğol istilası ile başlayan süreç günümüze kadar devam eder ve tarih boyunca Anadolu'nun çeşitli yerlerinde, farklı tarikatlar ve tarikatlara mahsus tekkeler inşa edilir.

Budizm'de teşkilata giriş gönüllüdür. Şanga'ya katılmak isteyenler, özellikle de başka bir öğretiden gelen keşişler için dört aylık bir deneme süresi vardır. Buda'nın öğretisinden başka bir öğretiye göre yaşayan birisi, Şanga'ya girmek isterse öncelikle belirli bir deneme süresinden geçer. Buda, deneme süresi kuralından bahsederken, uygulamanın gelenekte böyle olduğunu ancak kendisinin bunu beklemediği anlatılır. Buda'nın, "*Eskiden kurulmuş başka bir okulun öğrencisi olanlar dünyadan vazgeçerek bu doktrin ve disipline kabul edilmek isterler. Onlar dört ay deneme süresinde kalırlar. Dört ayın sonunda yüce ruhlu kardeşler onu doktrin ve disipline kabul eder. O, Bikşu makamına yükselir. Fakat ben asla böyle bir durumu, kişiler arasında olabilecek ayrımı, kabul etmem*"³¹³ şeklindeki konuşmasına karşın Şanga'ya girmek isteyen kişi, geleneğe uyacağını söyler ve dört aylık deneme sürecinden geçer. *Maha*

310 Öngören, *Tarikat*, s. 97, Tekkelerin fonksiyonları ve toplum hayatındaki yeri için bkz. Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yay., İstanbul 1990.

311 Ahmed Yaşar Ocak, "Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, C. 12, s. 248.

312 Ay, *Anadolu'da...*, s. 16.

313 *Kassapa Sihanada Sutta*, s. 239-240.

Parinibbana Sutta'da benzer bir parça vardır; ancak burada, ...*dört ay boyunca başka bir yerde yaşaması gerekir*³¹⁴ şeklinde bir ifade bulunur. Bir önceki parçada Buda dört aylık deneme süresini bir şart koşmazken burada bir kural olarak verir. Bu uygulamayı hem bir deneme süresi hem de yeni gelen kişinin eski öğretiyi tamamen silip Buda'nın öğretilerine hazır hale gelmesi için gerekli süre olarak değerlendirmek mümkündür. İkinci parçada verilen, kişinin başka bir yerde yaşaması onun zihin berraklığının gerçekleşmesidir. Böylece kişi Şanga'ya geldiğinde eski düşüncelerinden tamamen kurtulmuş olacaktır.

Budist anlatılarda Buda'nın yolunu takip edenler Şanga üyeleri ve Şanga'ya mensup olmayan takipçiler olarak ikiye ayrılır. Mevlevi ve Bektaşî kültürdeki muhiplik yani henüz mürit olmamış ancak sempati duyan veya tekkeye yeni gelmeye başlamış kişiler, bu durum ile bir benzerlik gösterir. Şanga'ya kabul edilen kişi, ev hayatını bırakmanın bir sembolü olarak saçlarını kazıtır ve hırka giyme başlar. Budist metinlerin pek çok yerinde Buda, *dilenme kâsesi* ile dilencilikten dönerken tasvir edilir. Bu da teşkilatta dilencililiğin bir geçim kaynağı olarak kabul edildiğini gösterir. Tasavvufta da dervişler *keşkül-i fukara* dedikleri bir kâse taşır ve bu kâse ile dilenirler.

Budizm'de olduğu gibi tasavvufta da tarikata giriş gönüllülük esasına dayanır; ancak tarikata girmek isteyen kişinin kabul edilmesi şeyhin kararına bağlıdır. Şeyh tarafından kabul edilen kişi, artık mutlak surette şeyhe bağlı hale gelir. Bazı tarikat gruplarında tarikata giriş bir ayin ile gerçekleştirilir. Ayinde Budizm'de olduğu gibi; saç kesme, hırka giyme, tac ve kisvet giyme, kemer kuşanma gibi bazı uygulamalar bulunur.³¹⁵ Bu uygulamaların çoğu ortaktır. Örneğin Yesevîlik'te şeyh, mürit olmak için kendisine gelen kişinin elini tutar ve tövbe etmesini ister. Üç defa, *Estağfirullah ellezi lâ ilahe illa hu, el-bayyu'l-kayyum* ve *es'elühüt-tevbe* diye tekrarladıktan sonra eline bir makas alır ve *Ya eyyübe'llezine amenu, tûbû ilallabi tevbeten nasubâ*³¹⁶ (Tahrim/8) ayetini okuyarak müridin önce sağ, sonra sol ve sonra da

314 *Maha Parinibbana Sutta*, s. 166.

315 *Ay, Anadolu'da...*, s. 112.

316 Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin.

ortadan olmak üzere üç yerinden saçını keser. Her bir kesiminde iki-şer üçer kıl keser. Ondan sonra müride nafile namaz kılmayı, sürekli zikretmeyi, şeyhinden izinsiz iş yapmamayı tavsiye eder.³¹⁷ Benzer bir ritüeli *Vilayetname*'de görmek mümkündür.³¹⁸ Evhadüddin Kırmânî'nin tarikatına (Evhadiyye) girişte de müritliğe kabul edilen dervişe, tıraş edilip ona hırka giydirilir.³¹⁹

Budizm'de olduğu gibi Tasavvufta da tarikattaki mürit için geçmesi gereken bir süre vardır. Ancak tasavvuftaki süre, müritliğe kabul için değil *fakr* hırkası giymek olarak da bilinen tasavvuf yolunda olgunlaşmak için verilir. Bu süre zarfında mürit şeyhin emrinde onun isteklerini yerine getirmek için çalışır. Böyle bir şeyh-mürit ilişkisi için genellikle Taptuk Emre-Yunus Emre ilişkisi örnek gösterilir. *Vilayetname*'de geçen anlatıya göre Yunus Emre, Taptuk Emre'ye kırk yıl hizmet eder.³²⁰ Yunus Emre'ye ait anlatıda kırk yıllık bir hizmet abartılı bir durum olsa da tarikatlarda bir hizmet süresinin varlığından bahsetmek mümkündür.

Buda'nın kendi çabalarıyla kurulan Şanga teşkilatının başlangıçta belirli kuralları yoktur.³²¹ Suttalarda belirli kurallar verilmiş olsa da Suttaların yazıya geçirilişi Buda'nın ölümünden sonra olduğu için kuralların hangi zamana ait olduğunun tespiti güçtür. Şanga'nın kuralları miladın ilk asırlarında yazılan Vinaya Pitaka adlı eserle belirlenir. Suttalarda da Vinaya Pitaka kadar detaylı olmasa da bazı kuralardan bahsedilir. Kurallar cemaate giriş, cemaat mensuplarının birbirleriyle ilişkisi gibi konular hakkındadır. Tasavvufta da tarikatların

317 Tosun, *Yeseviyye*, s. 489; Eshabil Bozkurt, *İshak Ata'nın Hadikatü'l-Arifin İsimli Eseri ve Tahlili*, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010, s. 224-225.

318 Hacı Bektaş, *Vilayetname*, s. 35, 115, 142; Bektaşî tarikatına giriş ayininin nasıl uygulandığının ayrıntılı bir tasviri için bkz. Hüseyin Özcan, "Alevi Bektaşî Şiirinde Adab ve Erkan", *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu*, Isparta 2005, s. 145; Birge, ss.196-224; Gürkan Özen, "Bektaşîlik'te Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Can'ın Ziynetleri: Arakiye, Teslim Taşı ve Tığbent", *HBVD*, S. 60 (2011), ss. 415-434.

319 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-din...*, s. 57.

320 Hacı Bektaş, *Vilayetname*, s. 94.

321 Emine Zehra Turan, *Budizm'de Manastır Hayatı*, AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004, s. 57.

oluşup kurumsallaşmasıyla tarikatların kendilerine has kuralları oluşmaya başlar. *Adabü'l-Müridin* tarzı eserler ile müritlerin tarikatta ve günlük hayatında uyması gereken kurallar anlatılmaya başlanır.

Tarikata giren kişiler, topluluğun kendilerine özgü kurallarına uymak zorundadır. Tarikatın, bozulmadan devam edebilmesi için kurallara uyulması gerekir. Öğrencilerin birbirleriyle ve öğretmenleri ile olan ilişkileri belirli kurallara bağlıdır. Buda, kendi ölümünden sonra teşkilatın, dolayısıyla da öğretinin yok olmaması için neler yapılması gerektiğini anlatır. Şanga'nın devamı için dikkat edilmesi gereken konuların başında birliktelik gelir. Buda, keşişlerin sık sık bir araya gelmeleri gerektiğini söyler. Bir araya gelme ile ilgili olarak Buda, *tarikatin resmi buluşmalarını yaptıkları*³²² şeklinde bir ibare kullanır. Bu da göstermektedir ki buluşmaların bir kısmı belirli zamanlarda zorunlu olacak şekilde yapılacaktır. Metinlerde irşat faaliyetine gönderilen Bıkşuların her altıncı yılın sonunda başkente gelerek tarikat kurallarını (Patimaokkha) ezberden okumaları istenir.³²³ İncelenen metinlerde bunun dışında haftalık ya da aylık bir toplanmanın olduğuna dair bir işaret yoktur. Buluşmalarda Buda'dan öğrenilenler ezberlenip tekrar edilmelidir; çünkü ezberden okunacak parçalar herhangi birisi tarafından söylenmemiştir. Buda bunları, *kendi süper bilgimle kavramış olduğum doğrular* şeklinde ifade eder. Kutsal yaşamın doğru bir şekilde devam edebilmesi için yapılması gerekenlerden bazılarını Buda şöyle sıralar;

Bunları öğrenen herkes bir araya gelmeli ve onları anlam ötesinde bir anlam vererek, ifade ötesinde bir ifade vererek ibtilafa düşmeden merhametten yoksun kişilerin faydası ve mutluluğu için, devaların, insanların faydası ve mutluluğu için ezberden okumalı. Peki, sizin bir araya gelip ezberden okumanız gereken şeyler nelerdir? Farkındalığın dört temeli, dört doğru davranış, enerjiye yol açan dört yol, beş ruhsal (ablaki) meleke, beş zihinsel enerji (güç), azizlik mertebesine yol açan dört yol, aydınlanmanın yedi faktörü, sekiz dilimli soylu yol.

322 Maha Parinibbna Sutta, s. 82.

323 Mahapadana Sutta, s. 37.

Metinde geçen, *merhametten yoksun* ile ifade edilen şey merhametsiz kişiler değildir. Buda'nın merhametine yetişemeyen, onun öğretilerinden mahrum kalan kişilerdir. Teşkilata mensup kişiler, diğer insanların iyiliği için Buda'nın öğretilerine dair ilkeleri belli dönemlerde bir araya gelip okuyarak zihinlerinde canlı tutacak ve sürekli bir hatırlama sağlayacaktır. Buda'nın belirli zamanlarda bir araya gelerek bir tören eşliğinde Budist ilkelerin tekrar edilmesini istemesini sadece kuru bir tekrar ayini olarak görmemek gerekir. Zira odak noktası tekrar etmek olarak kabul edildiğinde, ilkeleri tekrar etmek bir kişi için her gün mümkün olabilecek bir eylemdir. Ayinlerin tertip edilmesinin sebebini *birlikteliği sağlamak* olarak kabul etmek mümkündür. Dolayısıyla teşkilat için en önemli kuralın birliktelik olduğu söylenebilir. Tören veya ayinler birlikteliğin sağlanması için bir araçtır. Tasavvufta da Hacı Bektaş birlikteliği, *topluluk haklı beraberlikle ayakta durur*³²⁴ sözleri ile dile getirir. Şanganın devamı için önerilen düzenli aralıklarla toplanıp kuralları okumanın bir benzeri Anadolu'da Alevi-Bektaşî kültüründe *Görgü Cemi* olarak mevcuttur. Görgü cemleri özellikle kış aylarında her yıl düzenlenir. Ayinde senelik ikrarlar yapılır. Problemi olan talipler dede tarafından dinlenir; ardından taliplerin problemleri çözüme kavuşturulur.³²⁵ Bunun dışında, Muharrem ayı hariç, her Cuma da toplanarak görgü cemi yapılır. Bu cem, çeşitli ritüellerin uygulandığı ve şiirlerin okunduğu bir ayindir.³²⁶ Bunun dışında çeşitli tarikatlardaki zikir ayinleri, sema ayinleri gibi ayinleri de böyle bir toplanma olarak görmek mümkündür.

Öğretmen ve öğrencilerden oluşan toplulukta öğrencilerin öğretmenlere saygılı olmaları beklenir. Buda, *Maha Parinibbana Sutta*'da, Şanga içinde uyulması gereken kuralları anlatırken en başa büyüklere karşı saygılı olmayı koyar. Buda, "Ben gittiğim zaman kardeşlerin birbirine 'Arkadaş' diye hitap etmesine izin verme. Yaşlı olanlar genç olanlara adıyla ya da soyadıyla ya da 'Arkadaş' diye hitap edebilir.

324 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 9.

325 Görgü Cemi için bkz. Fevzi Rençber, "Anadolu Aleviliğinde Görgü Cemi: Adıyaman Örneği", *OMÜİFD*, S. 34, Samsun 2013, ss. 197-231.

326 Ayinin nasıl yapıldığı için bkz. Mehmet Yaman, "Alevili ve Bektaşilikte Temel Ayin ve Erkanlar", *Geçmişten Günümüze Alevi Bektaşî Kültürü*, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, KTB Yay., Ankara 2009, ss. 328-368.

*Fakat genç olanlar yaşlılara 'Efendi' ya da 'Saygıdeğer Efendi' diye hitap etsin*³²⁷ diyerek tarikatın büyüklere karşı gösterilmesi gereken saygının bir örneğini verir. Benzer bir durum tasavvuf için de geçerlidir. Tasavvufta şeyh, mürit için hayati bir öneme sahip olduğundan, onunla olan ilişkisinde dikkatli davranmalıdır. Tasavvufta da mürit, mürşidine ismiyle hitap edemez. Tasavuf yazarları bu konuya dikkat çekerek müritlerin şeyhlere ve arkadaşlarına hürmet etmesi gerektiğini söyler. Yazarlar göre mürit, şeyhlerin sözlerine müdahale ve üzerinde tasarruf etmemelidir. Onlara hitap ederken garip ifadeler kullanmamalı, onlara ismiyle hitap etmemelidir.³²⁸ Ayrıca tarikat içindeki dervişleri sadece isimleri ile çağırmamalıdır.³²⁹ Öğretmen, arkadaş ya da yaşça büyük herhangi bir kişiye sadece ismi ile hitap etmenin saygısızlık ve ciddiyetsizlik göstergesi olması pek çok doğu kültüründe mevcuttur. Hem tasavvuf hem de Budizm doğu kültürüne ait ürünler olduğundan bu açıdan benzerlik gösterir.

Buda, tarikat üyeleri arasındaki ilişkiye de dikkat çeker ve ilişkinin iyi olması gerektiğini söyler. Tarikat üyeleri ister baş başa kaldıklarında, ister toplum içinde olsun birbirlerine iyi davranmalıdır. Keşişler, tarikatın tedarik ettiği şeyleri veya kendilerinin dilenerek topladıkları şeyleri taraf tutmadan eşitçe paylaşmalıdır. Keşişler ayrıca ister yalnız kaldıklarında, ister toplum içinde olsun erdemli kişilerin gittiği yoldan gitmelidir.³³⁰ Topluluk içindeki keşişlerin birbirlerine nasıl muamelede bulunmaları gerektiği de Buda tarafından anlatılır. Buda, keşişlere uyumlu olmaları, aralarında ihtilafa düşmemeleri gerektiğini söyler. Müritlerden bir tanesinin bir yanlış görülürse bu, doğrudan yüzüne söylenmemelidir. Bu durum şöyle anlatılır;

"Eğer, kutsal yaşamdaki bir takipçi, uyum içinde Darma'yı tekrarlarsa ve sen onun manayı yanlış anladığını ya da yanlış ifade ettiğini düşünürsen onu ne beğenmeli ne de reddetmelisin. Ona şunları söylemelisin; 'Arkadaş, eğer sen şöyle şöyle anlarsan, onu ya şöyle

327 Maha Parinibbana Sutta, s. 171.

328 Sülemi, s. 35.

329 Hücviri, s. 418.

330 Maha Parinibbana Sutta, s. 85.

ya da böyle ifade etmelisin. Hangisi daha uygun?’ ya da ‘Sen şöyle söyle söylersen, ya şöyle ya da böyle anlamalısın. Hangisi daha uygun?’ eğer o, ‘Bu anlam, ondan daha iyi ifade ediyor’ ya da ‘Bu ifadenin duygusu ondan daha güzel’ diye cevaplırsa bu sözler ne kabul edilmeli ne de küçük görülmeli. Sizler onun doğru anlam ve ifadesini dikkatlice anlamalısınız.”³³¹

Parçaya göre kutsal metni yanlış okuyan veya yanlış anlayan birisi küçük görülmemeli, doğruyu bulabilmesi için yönlendirilmeli veya ikna edilmelidir. Herhangi bir yanlış düşen kişinin azarlayıcı ifadeler ile düzeltilmesi, onun Şanga’dan uzaklaşmasına sebep olacağından böyle davranışlara izin verilmez. Darma’yı doğru anlayan ve doğru okuyan birisi olursa bu kişinin davranışı beğenilir ve ona, “Bizler şanslıyız. Bizler seni, kutsal yaşamda anlamda ve ifadede usta bir arkadaş, bulduğumuz için çok talibliyiz” diyerek tebrik edilir. Benzer şekilde Hazini, Yesevîlik’teki tarikat adabından bahsederken tarikattakilerin birbirlerine kardeşçe yaklaşmaları gerektiğini, birbirlerine yardımcı olmaları gerektiğini belirtir.³³² Hazini aynı eserin bir başka yerinde, *Zabir ü batın seferde rah-cu yaran gerek/Bu tarikat yolında yoldaşlar ibvan gerek*³³³ diyerek tasavvuf yolunun yoldaşsız yürünmeyeceğini belirtir. Kuşeyrî’ye göre müridin başına gelen âfet ve musibetlerden biri, tarikat kardeşlerine karşı içinde haset ve kıskançlık hislerinin belirmesi, Allah’ın tarikatta emsâli olan kimselere bahşettiği meziyetlerden kendisini mahrum bırakmasına üzülmesidir.³³⁴ Tasavvuf ve Budizm’deki birlikteliğe yapılan vurguya bakıldığında durumun sosyolojik bir tarafının olduğu görülür. Belirli bir amaç uğruna, aynı görüşü paylaşan kişiler tarafından oluşan topluluklarda, kişileri birbirine bağlayan unsurların olması gerekir. Bağlayıcı unsurlar; *güven*,

331 Benzer şeyler doğru anlayan ama yanlış ifade eden keşişler için de söylenir.

332 Hazini, s. 146.

333 Burada bir beyti verilen şiirin tamamının günümüz Türkçesine aktarımı şu şekildedir; Görünen ve görünmeyen âlemlerde sefer yaparken yol arkadaşı dostlar gerekir. Bu tarikat yolu için de kardeşler gerekir; çünkü yol yoldaşsız gidilmez. Arkadaşın varsa, artık yola çıkabilirsin. Hazret-i Peygamber’e sahabeler ittifak kurdukları için şeriat yolu fetheildi. Şeriat, tarikat ve hakikat yollarının tümü de temiz kalpli kardeşlerle yürünür. Tekke ve ibadethanelerde arkadaş ve sırdaşlar gerekir. Yoldaşın yoksa seferden vazgeç; çünkü dostsuz ve arkadaşsız bir yol çekilmez. Ey Hazini yoldaş bulmazsan yol sıkıntılıdır. İlla da arkadaş, arkadaş, arkadaş. Hazini, s. 148.

334 Sülemi, s. 491.

samimiyet, yardımlaşma gibi insanlararası ilişkilerde önemli ve ilişkiyi kuvvetlendirme açısından da gerekli unsurlardır. Karşılıklı saygı ilkesi de bunlara dâhil edilebilir. Bu gibi unsurların gerekli görülmesinin sebebi topluluğun bölünmeden devam etmesini sağlamaktır. Tarikat ve Şanga'daki yalnızlığa, konuşmamaya yapılan vurgu da toplululuk içindeki ilişkileri düzenlemeye yardım etmektedir. İnsan ilişkilerinin belirli bir seviyenin üzerine çıkmasına izin verilmemesi ihtilaf ve anlaşmazlıkları da önlemeye yardım etmektedir.

Buda, Şanga'nın devamının sağlanması için kendisinden sonra buyurdıkları dışında bir şeyin eklenmemesini de şart koşar; çünkü aydınlanmış bir lider ve tarikatın kurucusu olarak zaten gerekli olabilecek her şeyi söylemiştir. *Tarikat üyeleri buyurulmamış hiçbir şey kurmadıkları sürece tarikat güçlü kalır*³³⁵ uyarısından da anlaşıldığı kadarıyla Buda, teşkilatın ihtiyacı olabilecek her şeyi söylemiş ya da uygulamıştır. Tarikata düşen görev ise Buda'nın kurduğu öğretiyi eksiksiz bir şekilde uygulamaktır. Buda'nın buradaki uyarıları mistik bir taraftan ziyade doğrudan dinin kendisi ile alakalıdır. Bu sebeple Budizm'in bu kısmı tasavvuftan daha çok İslam'daki bazı söz veya uygulamalara yakınlık gösterir.

İnanca sonradan bir şeyin eklenmesi, İslamiyet'te *Bidat* kavramı³³⁶ ile karşılaşılır. Bidat, tasavvuftan ziyade dinin şeri/hukuki alanlarında geçerli bir tabirdir ve dinin içine yerleştirilen her türlü kavram ve uygulama için kullanılır. Dine sonradan eklenen ancak öğretiye zarar vermediği ve insanları iyiye yönelttiği düşünülen eklemelere *bidat-ı hasene* (güzel bidat), aksi uygulamalara da *bidat-ı seyyie* (kötü bidat) denir. Bidat-ı hasene kavramı, dine sonradan bir şey eklemeye izin verildiği gibi bir yoruma yol açmamalıdır. Buradaki eklemeler dinin kendisine yönelik değildir. İslam düşüncesinde Kur'an'ın bizzat Allah tarafından korunduğuna inanılır. *Onu biz indirdik. Koruyacak olan da biziz* (Hicr/9) ayeti Kur'an'a sonradan bir şey eklenmesinin imkansız olduğu; çünkü kitabın bizzat Allah tarafından korunduğu şeklinde yorumlanabilir ve öğretiyi korumaya yönelik bir söylem olarak değerlendirilebilir.

³³⁵ Maha Parinibbna Sutta, s. 82.

³³⁶ Bkz. Rahmi Yaran, "Bidat", DİA, C. 6, ss. 129-131.

İslam düşüncesindeki Hadis ve Sünnet kavramı öğretinin bozulması veya değişmesine sebep olabilecek en elverişli alandır. Kur'an'ın yani öğretinin daha iyi anlaşılması ve uygulanması için Hz. Muhammed'in söz ve davranışlarının toplanmasıyla oluşturulan Hadis ve Sünnet külliyatları tarihin belirli dönemlerinde kişilerin, tarikatların, en önemlisi de siyasi otoritelerin emrine hizmet etmek için kullanılmıştır. Bu kullanım sonucunda binlerce hadis uydurulmuş ve hadisler kişi ve kurumların emrine sunulmuştur. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in, *kim benim adıma yalan uydurup söylerse, cennetindeki yerini hazırlasın*³³⁷ şeklinde yine öğretiyi korumaya yönelik sözlerinin bulunduğunu da eklemek gerekir.

Tasavvuf ve Budizm'de liderlerin ölümünden sonra görülen tarikatlaşma hareketlerine bakıldığında öğretiye bazı eklemelerin yapıldığı söylenebilir. Buda'nın ölümünün ardından öğretimdeki bazı inanç ve uygulamadaki farklılıklar üzerine Budizm, Mahayana ve Hinayana adında iki ana tarikata bölünür. Budizm'in ilk bölünmesinde öğretiye bir şeyler ekleme ya da bir şeyler çıkarma çabasından ziyade bir yorum farkı etkili olur; ancak yorum farkı doğrudan kurtuluş öğretisi ile ilgili olduğundan Buda'nın ikazlarına uyulmadığı söylenebilir. Tasavvufta da tarikatlar; zaman içinde belirli kişilerin çevresinde oluşmaya başlayan cemaatlara/kollara bölünebilir. Burada da her ne kadar öğretiye doğrudan bir müdahale olmasa da Budizm'de olduğu gibi bazı yorum farkları etkili olabilir. Dolayısıyla hem Budizm'de hem de tasavvufta öğretinin kendisinden ziyade yorumların, bazı farklılıklara sebep olduğu görülür.

Buda, kendisinden sonra öğretiye bir şey eklenmemesi konusunda Bıkşuları uyardığı gibi Buda veya Darma hakkında kendilerine gelen haber ve söylentiler konusunda da uyarır. Çünkü öğreti hakkında, Buda hakkında asılsız haberler, yanlış ithamlarda bulunan kişiler çıkabilir. Böyle bir durumda Bıkşular karar verirken akıllarını ve mantıklarını iyi kullanmak zorundadır. Bıkşular; Buda, Darma veya Şanga hakkında iyi bir şey duyduklarında kalpleri hemen sevinçle dolmalıdır. Aynı şekilde kötü bir eleştiri duyduklarında da kalplerinde

337 Buhari, Sahih-i Buhari ve Tercemesi, C. 3, s. 1218.

öfke ve kin oluşmamalıdır. Böyle yaptıkları takdirde sadece doğru sonuca ulaşmayı engellemiş olurlar ve gelen haberlerin ya da ithamların ne kadar iyi ya da ne kadar kötü olduğunu yargılayamazlar. Bikşular her iki durumda da gelen eleştirileri bir muhakeme süzgecinden geçirdikten sonra neticeye varmalıdır.

Başkaları Buda, Darma ya da Şanga hakkında kötü konuştuklarında Bikşular, neyin yanlış olduğunu çözmeli ve bunu, *şu ya da bu nedenle bu gerçek değildir. Bundan dolayı değildir. Aramızda böyle bir şey bulunmadı* diyerek yanlış olarak göstermelidir. Benzer şekilde başkaları; Buda, Darma ya da Şanga hakkında iyi konuşurlarsa Bikşuların kalbinde mutluluk ya da huzur dolmamalı, gerçeği, *şu ya da bu nedenle bu hakikattir. Aramızda böyle bir şey bulundu* diyerek kabul etmelidir.³³⁸ Buna göre bir Bikşu başkası tarafından gelecek iyi ya da kötü eleştirilere karşı temkinli davranmalıdır; çünkü sevinç ve öfke halinde vereceği kararlar o anki ruh haline göre şekilleneceğinden onun yanlış hükümler çıkarmasına sebep olacaktır. Böyle bir durumla karşılaşan Bikşu'nun yapması gereken şey, karşı taraftan gelen eleştirileri akıl ve mantık süzgecinden geçirmektir. Metinlerde akıl ve mantık tek başına verilmez. Gelen eleştirileri bir delile ve kaynağa dayandırmak da gerekir. Şu ya da bu nedenle bu hakikattir ifadesi delil getirmeyi vurgular. Burada Bikşu sadece kendi akılla hareket etmemekte, gelen haberlerin doğruluğunu bir başka bilgi ile teyit etmektedir.

Metinlere göre keşişlere haberler bir keşişten, bir tarikattan, yaşlı, bilge bir keşişten veya bir bilgeler topluluğundan gelebilir. Haber kaynaklarına bakıldığında aslında her bir grup toplumda güvenilir bilgi kaynağı olarak değerlendirilebilir. Buna rağmen önemli olan, haber kaynağının güvenilirliği değil haberin kendisinin ne kadar akla yatkın olduğudur. Bazı kişiler ya da keşişler gelip, *“Ben bunu bizzat Kutlu Kişi'den duydum”, “Filanca yerde, yaşça büyük kişilerin ve muhterem öğretmenlerin de yaşadığı bir keşiş örgütü var. Ben bunu bizzat örgütten duydum”, “Filanca yerde çok sayıda yaşlı, suttaları nakleden ve Darma'yı sürdüren, kuralları koruyan ve öğretilerin özünde ustalaşmış çok bilgili keşişler var.*

338 Brahmagala Sutta, s. 3.

Ben bunu bizzat o yaşlılardan duydum" diyebilir. Buda, zikredilen kişileri ya da grupları güvenilir, meşru bir haber ya da bilgi kaynağı olarak görmez. Buda'ya göre öğreti ile ilgili en güvenilir kaynak öğretinin kendisidir. Metin her türlü bilgi kaynağının üzerinde bir otorite olarak kabul edilir; hatta bir kişi gelip doğrudan Buda'dan bazı haberler getirse bile yine de gelen haberler metinle karşılaştırılmalıdır. Ona göre böyle bir durumda söylenenler ne sevinçle kabul edilmeli ne de reddedilmelidir. Söylenenler doğru bir biçimde kavranmalı ve suttalarla karşılaştırılmalıdır. Vinayanın ışığında tekrar gözden geçirmeli, dikkatle incelemelidir. Uyumlu olanlar kabul edilmeli, uyumlu olmayanlar atılmalıdır.³³⁹ Buda, haberin kimden geldiği ile ilgilenmez. Onun için önemli olan haberlerin öğretiyle olan uyumu ya da uyumsuzluğudur.

Gelen haberlerin doğruluğunun araştırılması ve öğretiyle kıyas edilerek karar verilmesi meselesi tasavvuftan çok İslam düşünce geleneği ile ilgili bir konudur. Özellikle Hadis konusunda hangi hadislerin doğru hangilerinin yanlış kabul edileceğinin kriterlerinin belirlendiği *Hadis Usulü* adıyla bilinen bir bilim dalı bulunur. Bu da göstermektedir ki İslam düşüncesi de Budizm gibi öğretinin sağlamlığını koruması konusunda hassas davranmaktadır. Hadis ilmine göre herhangi bir sözün veya haberin doğru olup olmadığı, gerçekten Hz. Muhammed tarafından söylenip söylenmediğinin tespiti için başvurulacak en makbul yol, hadisi Kur'an'ın verileri ile değerlendirmektir. Eğer Kur'an ile çelişmiyorsa haber doğru kabul edilir, uydurma yanlış (mevzu) olarak kabul edilir.

Tarikata bağlı keşişlerin dikkat etmesi gereken bir başka husus da tarikat ve öğreti dışında başka bir şeyle meşgul olmamalarıdır. Onlar herhangi bir işle uğraşmamalı, bir mesleğe merak duymamalı ve toplumun arasına karışmamaya da özen göstermelidir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki keşişlerin halka karışmaması yönündeki uyarının yanında bir de keşişlerin, misyonerlik olarak adlandırılabilir faaliyetleri de vardır. Faaliyete göre keşişler öğretiyi insanlara anlatmak için seyahatlerde bulunurlar. Bu durum; öğretiyi

339 Maha Parinibbana Sutta, s. 134.

anlayıncaya ve ruhsal gelişimi tamamlayıncaya kadar halka karışmamak, aydınlanmaya ulaştıktan sonra ise bunu insanlara anlatmak şeklinde formülleştirilebilir.

Tarikatta bulunduğu sırada, keşişin başka işlere merak duymaması ve sadece Şanga ile ilgilenmesi onun vaktini Şanga'da hiçbir şey yapmadan geçirmesi anlamına da gelmemelidir. Suttalarda geçen, *Bikşular, yanlış şeyler yapmaktan çekindiği sürece, ilim dolu olduğu sürece, güçlü bir enerjisi olduğu sürece, zihni aktif olduğu sürece, hikmet dolu olduğu sürece onlar güçlerini korur*³⁴⁰ parçasından hareketle denebilir ki keşişler, gerek tarikatın işleri konusunda gerekse öğretinin emrettiği uygulamalar konusunda tembellik göstermemeli, boş eylemlerden uzak durmalıdır. Bikşuların öğretiye dair bilgi ve uygulamaları edinmeleri ile ilgili olarak Suttalar'da şöyle parçalar da bulunur;

Bikşular yedi kat daha yüksek bilgeliğin egzersizlerini yaptıkları zaman (zihinsel eylem, hakikatin peşinde koşmak, enerji, neşe, huzur, samimi derin düşünce ve zihnin sükûneti) onlar güçlerini korur.

*Bikşular, süreksizlik (geçicilik) algısını, egosuzluk algısını, beden saf olmadığı (kirli olduğu) algısını, beden zavallılığının algısını, vazgeçme algısını, hislere kapılmama algısını, sona erme algısını geliştirdikleri sürece onlar güçlerini korur.*³⁴¹

Parçalardan yola çıkarak, Şanga'nın nitelikli bir kurum olabilmesi için öncelikle Şanga'ya mensup kişilerin iyi eğitimli/nitelikli kişiler olması gerektiği söylenebilir. Bikşular, öğretiye karşı sorumluluk bilinci ile hareket etmeli ve gerekli uygulamaları yerine getirme konusunda hassas davranmalıdır. Keşişlerin dikkat etmesi gereken bir başka nokta da kendilerine zarar verecek eylemlerden kaçınmalarıdır. Yani keşişler yanlış arzular peşinde koşmamalı, kötü arkadaşlar edinmemeli, Arahantlıktaki Nirvana yolunu küçük başarılarla aldanıp yarıda bırakmamalıdır.³⁴²

340 Maha Parinibbana Sutta, s. 84.

341 Maha Parinibbana Sutta, s. 84.

342 Maha Parinibbana Sutta, s. 83.

Tasavvufta da müritlerin, farz ibadetleri yerine getirmek, varsa zikirlerini yapmak ve tarikat için yapılması gereken işleri yapmak dışında başka meşguliyetlerinin bulunmaması gerekir. Sufilerin, farz ibadetleri yerine getirdikten sonra boş ve faydasız işler ile meşgul olmamaları diğer âlimlerden farkları olarak gösterilir.³⁴³ Teşkilat ve öğreti dışında başka bir şeyle uğraşmamak, ilim, bilgi gibi konular için de geçerlidir. Bazı sufiler tasavvuf ilmi dışındaki ilimleri faydasız olarak görür ve dervişin bunlardan uzak durması gerektiğini söyler; çünkü böyle ilimler, sır bilgisine sahip olanların yanında ayıp ve utanç sebebidir. Kişinin ölüm anında aklında bu ilimlerden bir harf bile kalmayacağı; o andaki ihtiyaca bir fayda sağlamayacağı söylenir. İlahi ilimle elde edilen ve meleke haline gelmiş olan bilginin ise asla kaybolmayacağına ve kişiye ölüm anında bile yardım edeceğine inanılır.³⁴⁴

Buraya kadar verilen bilgilerden yola çıkarak Budizm ve Tasavvufta teşkilata girmenin gönüllü olduğunu; ancak girdikten sonra bazı özgürlüklerin kısıtlanmasına yönelik uygulamaların olduğu söylenebilir. Her iki öğretilerde de müritler/Bikşular; saç kazıtma, hırka giyme, kâse taşıma gibi topluluğun bir üyesi olduğunu belli edecek şeyler yapmalıdır. Teşkilata kabul edilen kişilerin öğretinin kurallarına uyma konusunda herhangi bir gevşeklik göstermemesi gerekir. Bunun için de öğretileri iyi öğrenmelidir. Bunun yanında teşkilat mensubu olan kişiler gerek öğretmenleri gerekse arkadaşları ile belirli bir çerçevede ilişki kurmalıdır. Teşkilatın dağılmaması öğretinin geleceği açısından önemli olduğu kadar teşkilat içinde yaşayanların geleceği açısından da önemli olduğu için kişiler hem kendi hem de öğreti için çaba harcamalıdır.

3.1.1. Karizmatik Lider

Max Weber karizmayı, *bireysel olarak bir şahsı sıradan insanlardan ayıran ve onun doğaüstü, insanüstü ya da en azından bazı özel istisnai güçlere ya da niteliklere sahip sayılmasına yol açan belli bir nitelik şeklinde tanımlar*.³⁴⁵ Bu vasıfları taşıyan kişiler için liderlik artık kaçınılmaz bir görev

343 Serrac, s. 13.

344 Hazini, s. 109.

345 Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, Çev. H. Bahadır Akın, Adres Yay. Ankara 2005, s. 75. Ayrıca bkz. Gordon Marshall, "Karizma", *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 386-387.

olarak kabul edilebilir. Karizmatik liderliğe dini açıdan bakıldığında karizmatik liderler, dinlerin kendilerinde, o dinin kurucusu olarak ortaya çıkabildiği gibi dinlerin içindeki cemaatleşme hareketlerinde de ortaya çıkabilir. Her iki durumda da karizmatik liderler merkezi bir konumda yer alır. Budizm’de, dinin kurucusu olarak Buda veya Budalar karizmatik lider olarak kabul edilebilir.

Buda, *aydınlanmış kişi* manasında kullanılan bir tabirdir. Dolayısıyla Budizm’de birçok Buda vardır. Her ne kadar durum böyle olsa da Buda dendiğinde genellikle Budizm’in kurucusu olan Gotama Buda anlaşılır. Gotama yaşadığı bir dini tecrübeden sonra hakikati bulduğunu iddia etmiş ve yeni bir kurtuluş öğretisi geliştirmiştir.³⁴⁶ Tarihin bir döneminde yaşayan ve geliştirdiği öğretiyi insanlara yayan Buda’nın konumu Budizm’de, birbirinden küçük farklarla ayrılan bazı yorumlara konu olur. O, bir dinin veya sistemin kurucusu olmanın ötesinde, dünyaya düzen vermek için gelen çok sayıdaki Budalardan bir tanesidir. Onun hakkındaki görüşler Budist mezhepler arasında farklılıklar gösterse de³⁴⁷ genel olarak o hem bir kurucu, hem kurtarıcı, hem de bir yol gösterici olarak değerlendirilebilir.³⁴⁸ Tasavvufta da Hz. Muhammed karizmatik liderlik vasıflarını taşır. Bunun dışında tarikatların kurucuları olarak kabul edilen şeyhler, veliler de karizmatik liderdir. Karizmatik liderlerin doğumları, ölümleri olağanüstü hadiselerin yaşandığı bir an olarak anlatılır. Onlar gündelik hayatlarında da bazı olağanüstülükler gösterebilir.

3.1.1.1. Karizmatik Liderlere Ait Mitik Anlatılar

Dini olsun ya da olmasın, anlatılarda kahramanların hayat hikayeleri doğumlarından ölümlerine kadar mucizevi bazı olaylara sahne olur. Dini anlatılardaki olağanüstülükler, karizmatik liderdeki *seçilmişlik* olgusunu belirginleştiren ve onu meşrulaştırmaya çalışan bir

346 Jan Nattier, “Buddhas”, EB, ss. 71-74.

347 Farklılıklar için bkz. Yitik, *Doğu Dinleri*, s. 128-129.

348 Buradaki kurucu, kurtarıcı ve yol gösterici ifadeleri teolojik anlamıyla kullanılmıştır. Kurucu, bir dini sistemin bizzat kendisini tesis eden kişi (İslamiyet’e Hz. Muhammed, Hristiyanlık’ta Pavlus vs.); kurtarıcı, tanrı tarafından dünyaya nizam vermesi için gönderilen kişi (Yahudilik ve Hristiyanlıkta mesih ve mehdi), yol gösterici ise dinin içinde ortaya çıkan ve kendi yorumlarıyla bir taraftar kitlesi toplayan kişidir (Tasavvufta mürşit).

çabanın ürünüdür. Kaharamana ait anlatıların içine serpiştirilen mucizevi olaylar ile kahramanın seçilmişliği sadece söylem düzeyinde kalmaz, bazı eylemler ile ispat edilmeye çalışılır. Böylece halk olaya şahit olmasa da inanmaya doğru bir irade göstereceğinden meşrulaştırma zemini kurulmuş olur.

Karizmatik liderlerin hayatlarındaki olağanüstülükler doğumla; hatta doğumdan önce başlar. Gelecekte önemli işler başaracak olan ve bu yönüyle diğer insanlardan ayrılan kahraman ya da dini liderin doğumu da diğer insanlardan farklıdır. Liderlerin doğumuna ait mucizeler rahme düşüşün mucizevi olması, bakireden doğma, doğum esnasında doğaüstü olayların meydana gelmesi gibi olaylardır.

Gotama Buda'nın dünyaya gelen pek çok Buda'dan bir tanesi olması Suttalarda³⁴⁹ da değinilen konulardandır. *Mahapadana Sutta*'da, daha önceki Buda'lardan Vipassi'nin hikâyesi ve doğumundaki mucizelerden bahsedilir. Gerçekleşen mucizeler ise birer kural olarak verilir. Yani anlatılan mucizeler, Buda olan herkes için geçerlidir.

Budist metinlerde Vipassi'nin doğumuna dair mucizeler doğum öncesinden, Buda'nın anne rahmine düşmesinden itibaren başlar. Mucizeler dünyadaki kişiler tarafından görülmeyen, ilahi âleme ait mucizelerdir. Hikâyeye göre Vipassi, Bodisatva³⁵⁰ olduğunda zevk cenneti (Tuşita Cenneti)'nin ev sahipliğini durdurur ve annesinin rahmine düşünceli ve kendine hâkim olarak düşer.³⁵¹ Yani daha henüz anne rahmine düşen Vipassi, zihin olarak Buda olmaya hazırdır. Dolayısıyla Budaların dünyaya gelişleri ilahi bir karar ile gerçekleşir. Gotama Buda'nın efsanevi hayat hikayesinde de görüldüğü gibi ilahi kararı Buda adına bir başkası vermez, bizzat kendisi verir.

349 Çalışmanın bundan sonraki kısmında çalışmaya da kaynaklık eden Digha Nikaya adlı eser yerine Sutta ibaresi kullanılacaktır.

350 Bodisatva, kurtuluşu yalnızca kendisi için aramayıp sevgi ve bilgelik erdemiyle acı çeken herkesin kurtuluşa ulaşmasına çalışan ve bunun için Nirvana'ya girmekten kaçınan Budist gezginidir. Bodisatvalara yarı tanrısal bir varlık olarak da bakılabilir. Yitik, *Doğu Dinleri*, s. 292; Aydın, *Anahatlarıyla...*, s. 135. Daha fazla bilgi için bkz. L. De La Vallée Poussin, "Bodhhisatva", *ERE*, ss.739-753; Leslie S. Kawamura, "Bodhisatva(s)", *EB*, ss. 58-60.

351 *Mahapadana Sutta*, s. 9. Metinler ile ilgili dipnot verilirken Sutta'nın ismi ve Rhys Davids'in çevirisindeki sayfa numaraları verilecektir.

İlahi karar mekanizması sadece Budizm için geçerli bir olgu değildir. Diğer başka dinlerde de dünyayı kurtarmak isteyen ilahi güçlerin bir müdahalesini görmek mümkündür. Buda'nın dünyaya gelişine dair anlatılar İslam'a ve dolayısıyla tasavvufa aykırı bir durum olarak görülebilir; ancak ilahi karar ya da müdahalenin hiç olmadığı da söylenemez. İslam'daki peygamber inancı böyle bir nizam anlayışı içinde değerlendirilebilir. Peygamberler tarihine bakıldığında onların genellikle toplumdaki bozulmaların aksaklıkların tırmandığı dönemlerde ortaya çıktıkları görülür. Budizm'den farkı ise dünyaya düzen vermeyi kararlaştıranın Allah olmasıdır. İlahi karar ile dünyaya gelme, tasavvufi anlatılarda rastlanılan izleklerdendir. Örneğin Hacı Bektaş'ın baba ve annesinin yıllarca çocuğu olmaz. Bir gün, Hacı Bektaş'ın babası Sultan İbrahim, ülkenin ulularını, beylerini bir araya toplar ve onlara, *"Bunca yıldır ne oğlum oldu, ne de kızım. Ne yapalım?"* diye sorar. Ulular, beyler; *"Bu kentte ne kadar bilgin, hafız, derviş, yoksul varsa tümünü bir yere toplayalım, büyük bir meclis olsun, hafızlar Kur'an okusun, dervişler, yoksullar dua etsin, umarız ki Tanrı dualarını kabul eder, size bir oğlan verir"* der. Sultan İbrahim öneriyi kabul eder. Bir hafta Kur'an okunur, dualar edilir. Sultan İbrahim toplananlara sınırsız yiyecek-içecek sunar, altınlar, gümüşler verir. Bunun üzerine Tanrı, duaları kabul eder ve Hatem Hatun, Hacı Bektaş'a hamile kalır.³⁵² Buda'dan farklı olarak Hacı Bektaş, kendi isteği ile dünyaya düzen vermek için gelmez; ancak onun doğumu da ilahi bir temas ile gerçekleşir.

Doğuma ilişkin üzerinde durulacak bir başka husus, doğacak çocuğun temiz bir soya sahip olması veya nüfuzlu bir aileye sahip olmasıdır.³⁵³ Gotama Buda, Sakyanların kralının oğlu olarak dünyaya gelir ve metinlerde şu şekilde tanıtılır;

Keşiş Gotama her iki taraftan soyludur. Yedinci nesle kadar saf, bozulmamış bir mirastır. Kusursuz bir doğumdur. O, hem saklı hem de açıktaki birçok altını ve zenginliği terk etmiştir. Keşiş Gotama siyah saçlı bir genç iken bayatının baharında, ev bayatını bırakıp evsizliğe

³⁵² Hacı Bektaş, *Vilayetname*, s. 15.

³⁵³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Lord Raglan, "Geleneksel Kahraman", *Milli Folklor*, Çev. Metin Ekici, S. 37 (1998), ss. 126-138.

*geçmiştir. Üzülen, gözü yaşlı ailesini bırakarak kesilmiş saç ve sakallarıyla sarı cübbe giymiştir. O; etkileyicidir, erdemlidir, hatiptir, hocaların hocasıdır, şehveti ve kibri terk etmiştir...*³⁵⁴

Parçaya göre onun önemli niteliklerinden bir tanesi saf bir soya sahip olmasıdır.³⁵⁵ Onun diğer özellikleri de dünyadan vaz geçmek, dünyaya yüz çevirmek olarak genel bir başlık altında toplanabilir. Bunların yanında bir de bulduğu öğretiyi yayması yani tüm insanlar için bir görev yüklenmesi vardır.

Buda olacak kişinin annesinin de bazı niteliklere sahip olması gerekir. Bunlardan başta geleni annenin erdemli bir kişi olmasıdır. Hayat almaktan, verilmeyen şeyleri almaktan, yalan söylemekten, sert içkilere bağımlı olmaktan kaçınan biri olmalıdır. Bunun yanında annenin iffetli olması da bir kuraldır. Bodisatvaya anne olacak kişi erkeklere karşı bir ilgi beslememelidir ve kendisine âşık olan herhangi bir adam ile günah işlemekten uzak olmalıdır.³⁵⁶ Erdemli ve iffetli olan annenin yaşamı ise diğer insanlar gibi olmalıdır. O, keşiş hayatı yaşamamalı, beş duyunun verdiği haz ile yaşamalı, bunlarla çevrelenmelidir. Ayrıca annenin başına bir hastalık gelmemeli, huzurlu olmalı, vücudunda sıkıntı olmamalıdır.³⁵⁷ Bu sayede anne, keşiş hayatından ve onun gerektirdiği perhizden uzak tutularak, çocuğun sağlıklı bir şekilde gelişmesi sağlanır.

Tasavvufa ait anlatılarda da karizmatik liderlerin temiz bir soya sahip olması, babanın kral, melik gibi nüfuzlu biri olması, annenin iffetli olması gibi unsurlara rastlanır. Örneğin *Cevahirü'l-Ebrar*'da Ahmed Yesevî'nin soyu *tertemiz* olarak verilir.³⁵⁸ Erken dönem tasavvufunun önemli isimlerinden İbrahim Edhem, bir melikin oğlu yani prens olarak dünyaya gelir.³⁵⁹ Tasavvufi anlatılarda nüfuzlu baba motifi sadece kral ya da yönetici olarak geçmez. Babanın nüfuzu, bazen dini alanda

354 Sonadanda Sutta, s. 147-148.

355 Budizm, kast sistemine ve soyun insana sağladığı avantajlara karşı çıksa da burada Buda'nın nitelikleri arasında sayılmasını eski inançların bir etkisi olarak değerlendirmek mümkündür.

356 Mahapadana Sutta, s. 9-10.

357 Mahapadana Sutta, s. 10.

358 Hazini, s. 99.

359 Sülemi, s. 96.

sağlanır. Örneğin Ahmed Yesevî, Hz. Ali'nin soyundan Şeyh İbrahim'in oğlu olarak dünyaya gelir.³⁶⁰ Vilayetname'de de Hacı Bektaş, seyit olarak tanıtılır ve Sultan İbrahim'in oğlu olarak dünyaya gelir. Gerek Hacı Bektaş, gerekse Ahmed Yesevî'de seyitliğin önemli bir unsur olarak kullanıldığı görülür. Bu da yine Budizm'deki *tertemiz bir soya sahiptir* söylemine yakın, soyun temizliğinden meşruiyet kazanmaya yönelik bir çabanın ürünü olarak değerlendirilebilir. Tasavvufi anlatılarda anne de Budizm'de olduğu gibi, iffetli bir kadın olarak resmedilir. Annenin iffet göstergesi de yine ailesi ile alakalı olarak verilir. Bazı tasavvufi anlatılarda anne bir şeyhin kızı olarak geçer. Örneğin Hacı Bektaş'ın annesi Hatem Hatun, Ahmed adında bir şeyhin kızıdır.³⁶¹ Karizmatik liderler topluma yöne verecek, belki de toplumun yaşam tarzını inançlarını kökünden değiştirecek kişiler olduklarından onlara karşı yapılacak eleştirilerin daha başından önüne geçilmesi gerekir. Ayrıca kişilerin toplumları peşinden sürükleyebilmesi için toplumda güven kazanmış, sözü geçen bir aileye mensup olması gerekir. Aksi takdirde halkın kendisini dinlememesi ve onu takip etmeme ihtimali vardır.

Budizm'de kişi, bir Bodisatva olup anne karnına düştükten sonra tanrıların dört oğlu, *insan ya da başka varlıklardan kim olursa olsun, hiç kimsenin Bodisatva'ya ya da onun annesine zarar vermesine izin vermeyin*³⁶² diyerek dört bir tarafa onu korumaya giderler. Bodisatva böylece ilahi güçler tarafından korunmaya başlar. İlahi bir korumaya sahip olan Bodisatva, hem fiziksel hem ruhsal varlıklardan gelecek tehlikelere karşı emin bir şekilde doğacağı günü bekler. Buna benzer bir anlatı Bayezid için vardır. Bayezid'in menkabevi hikâyesine göre annesi, ona hamile iken helalliği şüpheli bir lokmayı ağzına aldığında bebek tekmelemeye başlar ve lokmayı çıkarana kadar durmaz.³⁶³ Bayezid'in hikâyesinde Anne karnındaki bebeğin yenilen yemekten haberi olması imkânsızdır. Annenin, helal olup olmadığı şüpheli bir şeyler yediğinde bebeğin buna maruz kalmaması için Allah tarafından bir koruma sağlandığı söylenebilir.

360 Köprülü, *Türk Edebiyatında...*, s. 57.

361 Hacı Bektaş, *Vilayetname...*, s. 15.

362 Mahapadana Sutta, s. 9.

363 Uludağ, *Bayezid*, s. 13.

Budist metinlerde geçen bir başka mucize, Vipassi'nin anne rahmine düştüğünde ışık yaymasıdır. Yayıdığı ışık o kadar parlaktır ki tanrıların görkemini bile aşar. Metinde bu durum; *evren boyunca, tanrıların görkemlerini aşan, sonsuz ve olağanüstü bir ışık açığa çıkar. Güneş ve ayın ışınlarının bile ulaşamayacağı, karanlık ve bulanık dünyalar arasındaki bu alanlar boyunca tanrıların görkemlerini aşan, sonsuz ve olağanüstü bir ışık açığa çıkar. Evrenin on bin âlemi titrer ve sallanır*³⁶⁴ şeklinde verilir. Aynı ışık doğum ve ölüm anlarında da ortaya çıkar. Ayrıca Budist anlatılara göre Bodisatva, annesinden doğduğunda Benares bezinde yatan bir mücevher gibi tertemiz, lekesiz, saf, yıkanmış olarak doğar.³⁶⁵ Hacı Bektaş'ın doğumunda da benzer bir olağanüstülük kullanılsa da tasavvufun yapısı ışık yaymaya dair söylemleri bu şekilde kullanmaya müsait olmadığından Hacı Bektaş için, *yüzü, ayın ondördüne benziyordu*³⁶⁶ şeklinde tasvir edilir. İslam tarihine ait bazı menkabevi anlatılarda da Hz. Muhammed'in doğumundan bahsedilirken, *sonra bir nûr çıkıp o kadar ışık verdi ki, doğudan batıya kadar her yer göründü* şeklinde anlatılır. Işık yayma motifini dünyayı fikirleri, öğretileri ile aydınlatacak, insanları kurtuluşa ulaştıracak kişilerin fiziksel bir göstergesi olarak ele almak mümkündür. Işık, bir anlamda dünyevi hayatın karanlığını değiştiren ilahi bir işarettir.³⁶⁷ Kişilerden çıkan ışık onlardaki saflığın da bir göstergesidir. Buda'nın doğum anında başka ışık yaydığı bir başka zaman da aydınlanmaya ulaştığı gecedir.³⁶⁸ Benzer şekilde Kur'an'ın inmeye başladığı gece olan Kadir Gecesi de nurla dolu olarak tasvir edilir.³⁶⁹ Denebilir ki öğretiyi kuracak olan kişilerin dünyaya geldiği ve öğretinin oluşmaya başladığı günler kutsal kabul edilir. Kutsallık da dünyayı veya en azından kendisine inanları karanlıktan aydınlığa götürecek olan öğretinin/mesajın ışığının fiziksel bir yansımasıdır.

Karizmatik liderlerin doğumuna ilişkin üzerinde durulabilecek bir başka konu da rüya motifidir. Rüya motifi Buda ve Hacı Bektaş'ın

364 Mahapadana Sutta, s. 9.

365 Mahapadana Sutta, s. 11, 145.

366 Hacı Bektaş, Vilayetname, s. 15-16.

367 Annemarie Schimmel, Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri-İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım, Çev. Ekrem Demirli, Kabcacı Yay., İstanbul 2004, s. 33.

368 Maha Parinibbana Sutta, s. 145.

369 Schimmel, Tanrının..., s. 33.

doğumlarına ilişkin bir ortaklık olarak değerlendirilebilir. Gotama'nın annesi, bir gün rüyasında Gotama'nın kendi rahmine girdiğini görür.³⁷⁰ Vilayetname'de Hacı Bektaş'ın annesi Hatem Hatun, gebelik süresi dolunca bir rüya görür. Rüyasında ağrısız, sızısız bir oğlan doğurur. Uyanınca bir de bakar ki gerçekten bir çocuk doğurmuştur; ancak ne ağrısı, ne sızısı, ne de bir damla kan vardır.³⁷¹ Hacı Bektaş'a ait anlatıda rüyanın yanında dikkat edilecek bir başka nokta da *kolay doğumdur*. Hatem Hatun, en küçük bir doğum sancısı çekmez; hatta doğum yaptığının farkında bile değildir. Benzer bir olay Buda'nın doğumu için de geçerlidir. Bodisatva olacak kişinin annesi diğer kadınlardan farklı olarak oturarak ya da yatarak doğum yapmaz, ayakta doğum yapar.³⁷²

Doğumdan önce başlayan mucizevi süreç, doğumdan hemen sonra da devam eder. Örneğin Bodisatva, doğduktan sonra ayakları üzerinde durur, yüzünü kuzeye döner, yedi adım atar, onun üzerine beyaz bir gölgelik tutulur, her tarafa bakarak bir boğa sesiyle, "*Ben dünyanın lideriyim, dünyanın en yaşlısıyım, dünyanın en önemli kişisiyim, bu son doğumdur, daha fazla yeniden oluş olmayacak*" diye bağırır.³⁷³ Buna benzer bir anlatı Hacı Bektaş için de mevcuttur. O, altı aylık olunca şehadet parmağını kaldırarak, "*Eşbedü en la ilahe illallah, vahdehu la şerike leh ve eşbedü enne Aliyyen veliyyullah*" der.³⁷⁴ Hacı Bektaş her ne kadar bunu Buda gibi doğar doğmaz söylemese de ikisinin de ağzından çıkan ilk cümleler bunlardır. Buda'nın doğum sonrası kurduğu cümlelerin bir benzeri Hz. Muhammed için anlatılır. O da doğum anında, Buda gibi kendi kurtarıcılığını ilan eder. Hz. Muhammed'e dair bu anlatı, *doğar doğmaz secde etti, mübârek başını kaldırıp açık bir dille "Lâ ilâhe illallah, innî resûlullah" dedi* şeklinde verilir. Görüldüğü gibi Hz. Muhammed de doğar doğmaz "*Ben Allah'ın elçisiyim*" diyerek peygamberliğini daha vahiy almadan ilan eder.

Tasavvuf ve Budizm'de karizmatik liderler, ışık saçan bir vaziyette doğdukları gibi temiz bir şekilde de doğarlar. Örneğin Bodisatva,

370 Nakamura, s. 49.

371 Hacı Bektaş, Vilayetname, s.16.

372 Mahapadana Sutta, s. 11.

373 Mahapadana Sutta, s. 12.

374. Hacı Bektaş, Vilayetname, s. 15-16.

annesinden doğduğunda tanrıların dört oğlu onu dünyaya değmeden alıp, “Senden doğan bu kutsal oğlan için sevin” diyerek annesine verir. Ardından annesinin ve kendisinin ihtiyacı olan duşları, biri sıcak bir soğuk olmak üzere gökyüzünden gelen suyla iki defa alır.³⁷⁵ Budist anlayışa göre dünya her türlü acı ve ıstırapın kaynağıdır. Bodisatva da doğduğunda temasta bulunduğu ilk varlıklar dünyadan olmayan, ilahi âleme ait varlıklardır. Bu varlıklar Bodisatva’nın temas edeceği ilk şeyin kirli ve hakir görülen dünya olmasını engelleyerek en az Bodisatva kadar temiz ve saf olan annesine verir. Temiz doğmak ile ilgili benzer bir anlatı da Hz. Muhammed için vardır. O’nu yıkamak istediğimde, “Biz O’nu yıkanmış olarak gönderdik.” denildi. şeklindeki rivayete göre Hz. Muhammed de tıpkı Buda gibi temiz olarak doğmuştur.

Karizmatik liderlerin çocukluğuna ait bir başka önemli husus da bir *kâhinin* onların geleceği hakkında bilgi vermesidir.³⁷⁶ Anlatılarda kâhinlerin kullanılması, liderin veya kahramanın konumunu meşrulaştırma araçlarından biri olarak değerlendirilebilir. Önemli birisi olma yolunda ilerleyen kişinin, kendini ispatlayacağı güne kadar, yaşadığı olaylar ile aranın doldurulması söz konusudur. Yani kişi bir anda ortada hiçbir şey yokken bir konuma yükselmez. Daha doğumdan itibaren görülen olağanüstülükler ile kişi o güne hazırlanır.

Suttalarda, Vipassi doğduğunda onu babası Kral Bandhuman’a gösterirler. Kral da kâhini çağırır. Kâhin, çocuğu gördüğünde Kral Bandhuman’a şöyle der;

Kutlu Kişiler’den bir tanesi sizin çocuğunuz olarak doğdu. Buna sevinin. Ailenize böyle bir oğlan geldiği için talih sizindir, iyi şans sizindir. Bu çocuk “Mükemmel Adam”ın otuz iki işareti ile donatılmıştır ve böyle donatılmış birine iki yol vardır. O, ev hayatı sürerse çarkın efendisi, hakikatin adil bir kralı, dört tarafın yöneticisi, fatih, insanların mallarının koruyucusu, yedi servetin (çark, fil, at, mücevher, kadın, kâhya, en büyük erkek) sahibi olur. O, kurvetli bedene sahip,

375 Mahapadana Sutta, s. 9, 11.

376 Raglan, s. 127.

*düşman ordularını yenen binden fazla erkek çocuğa sahip olur. O, bu dünyayı kılıçla, kırbaçla değil adalet ile fetheder. Fakat bu çocuk evden evsizliğe geçerse bir Arabat, Buda olur.*³⁷⁷

Parçaya göre doğan çocuğun sıradan bir insan olma ihtimali yoktur. Onun seçeceği yol ne olursa olsun insanlara fayda ve huzur getiren bir tercih olacaktır. O, bir kral olduğunda insanlara barış ve huzur getirerek onların rahat bir hayat sürmelerine yarayacaktır. Arahant olduğunda ise ona uyan insanlar dünyadaki huzurun daha fazlasını elde edecekler, ebedi kurtuluşa ulaşacaklardır.

İslam tarihinde buna benzer bir olay Hz. Muhammed için de anlatılır. Anlatıya göre Bahira adında bir rahip, Hz. Muhammed'i daha çocukken görür ve ondaki bazı işaretlerden yola çıkarak ilerde peygamber olacağını söyler.³⁷⁸ Hacı Bektaş ve Ahmed Yesevî'nin hayat hikâyelerinde böyle bir durum yoktur. Onların meşrulaştırma zemini bir kâhin ile sağlanmaz; ancak yine de metafizik bir zemin oluşturulur. Metafizik zeminde genellikle Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hızır gibi önemli şahsiyetler bulunur. Örneğin Ahmed Yesevî'nin menkabevi hayatında Hz. Muhammed, Arslan Baba vasıtasıyla böyle bir konumdadır. Anlatıya göre Hz. Muhammed'in gazalarından birinde, ashab aç kalarak, onun huzuruna gelip biraz yiyecek ister. Hz. Muhammed'in duası üzerine Cebrail, Cennetten bir tabak hurma getirir. O hurmalardan bir tanesi yere düşer. Cebrail, *"Bu hurma sizin ümmetinizden Ahmed Yesevî adlı birinin kismetidir"* der. Peygamber, ashabına, içlerinden birinin bu vazifeyi üzerine almasını teklif eder. Ashabtan hiçbiri cevap vermez; yalnız Arslan Baba görevi üzerine alabileceğini söyler. Bunun üzerine Peygamber, o hurma tanesini eliyle Arslan Baba'nın ağzına

³⁷⁷ Mahapadana Sutta, s. 13.

³⁷⁸ Bu olayın gerçekten yaşanıp yaşanmadığı tartışma konusudur. Geleneksel İslam ya da halk İslamı olarak adlandırılabilir alanda bu görüş kabul edilirken araştırmacıların çoğu anlatının bir uydurma olduğu görüşündedir. Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, İmaj Yay., Ankara 2003, s. 46; Ahmet Erçetin, *Rivâyetler ve Farklı Yorumlar Işığında Rahip Bahira Olayı*, SÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2008. Bunun dışında Hz. Muhammed'in de kahinlerin ve Yahudilerin suikastlerine uğradığı ve diğer dinlerde geleceğinin müjdelendiğine dair anlatılar da mevcuttur. Bkz. M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, C. 2., Şamil Yay., İstanbul 1987, s. 32 vd.

atar ve mübarek tükürüklerinden de sürer. Hemen hurma üzerinde bir perde oluşur ve Peygamber, Arslan Baba'ya, Sultan Ahmed Yesevî'yi nasıl bulacağını tarif ederek, onun terbiyesi ile meşgul olmasını emreder.³⁷⁹

Ahmed Yesevî'ye benzer başka bir menkıbe de Hacı Bektaş'ın hayatında yaşanır. Vilayetname'ye göre bir gün Hacı Bektaş'ın hocası Lokman-ı Perende okula gelince, biri Bektaş'ın sağına, diğeri soluna oturmuş, O'na Kur'an öğreten iki kişi görür. Okul, yüzlerinin nuruyla nurlanmıştır. İçeri girer girmez, gözden yitiverirler. Lokman bu duruma şaşırır; kendi kendine *"Acaba bunlar kimdi?"* diye düşünür. Hacı Bektaş, *"Hocam o iki nurlu kişinin kim olduklarını biliyor musun?"* diye sorar ve *"Sağımda oturan, iki cihan güneşi atam Muhammet Mustafa; solumda oturan, Tanrı aslanı, inananların emiri Ali Murtaza idi. Biri zabir, diğeri batın bilgisinden söz ederek, bana Kur'an'ı belletiyorlardı"* der.³⁸⁰ Her iki olayda da herhangi bir müjdeleme söz konusu değildir. Bununla birlikte ikisinin de önemli kişiler olduğuna dair meşrulaştırma, kutsal şahsiyetler ile sağlanır. Ahmet Yesevî'ye ait menkıbede Cebrail, Peygamber'e gelen hurmalardan birinin Ahmed Yesevî'ye ait olduğunu söyleyerek ikisi arasında bir bağ kurar. Hacı Bektaş'a ait menkıbede ise Hz. Muhammed ve Hz. Ali olaya ruhani de olsa, bizzat dâhil olarak kendisine Kur'an öğretmektedir. Bu iki durumu doğrudan bir kehanet olarak değerlendirmek yerine dolaylı bir müjdeleme olarak kabul etmek mümkündür.

Efsanevi kahramanların veya dini liderlerin doğumundan bahsederken, onların iki kez doğduğundan bahsedilebilir. Birincisi fiziksel doğumdur. İkincisini de manevi doğum olarak adlandırmak mümkündür. Efsanevi kahramanlarda bu doğum, kendindeki potansiyelelin ortaya çıkması yani erginlenme olarak görülür.³⁸¹ Dini liderlerde ise manevi doğum/erginlenme genellikle dini bir tecrübe ile yaşanır. Erginlenme, dinsel anlamıyla kullanıldığında birbirine yakın üç anlamı kapsar. Bunlar; belirli bir yaşa gelen kişinin dini bir tören ile

379 Köprülü, *Türk Edebiyatında*, s. 58.

380 Hacı Bektaş, *Vilayetname*, s. 17.

381 Kahramanlardaki manevi doğum için bkz. Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Çev., Sabri Gürses, Kabalcı Yay., İstanbul 2010, ss. 113-222.

topluluğun üyesi olması, gizli bir topluluğa giriş töreni ve kişisel bir dini tecrübeyle kazanılan erginlenmedir.³⁸²

Erginlenme deneyimi, Budizm’de aydınlanma şeklinde geçer. Buna göre Buda, hakikat arayışı sırasında Bodi ağacının altında tefekküre dalar. Tefekkür esnasında *Mara* denilen kötü ruhun üç kızı (Arzu, Nefret, Tutku) tarafından aydınlanma yolundan alıkonmaya çalışılır.³⁸³ Ancak Buda bunlara kanmayarak aydınlanmaya ulaşır.³⁸⁴ Bu tip bir erginlenme Buda’ya has olarak görülse de Budistlerin Nirvana’ya ulaşması da bir erginlenme olarak değerlendirilebilir. Böyle bir erginlenme herkes için mümkün olan bir tecrübendir. Erginlenmeye tasavvufi açıdan bakıldığında benzeri bir durum ortaya çıkar. Bazı kişilerin evliyalık veya kutub mertebesine ulaşması, seçilmişliğin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Fena’ya ulaşmak ise gayret gösteren herkesin ulaşabileceği bir durumdur. Kişinin manevi doğumunu Hacı Bektaş, ikinci doğum olarak adlandırır. O, insanın iki kere doğmasının şart olduğunu söyleyerek doğumlardan birincisini anneden doğmak, ikincisini de *gövededen, görkemden* doğmak şeklinde belirtir. O, ikinci doğumu bir yumurtaya benzetir. Buna göre insanın cevheri, bu yumurtada, imkân âlemi olan dünyanın aşk sıcaklığı ile oluşur ve uçuşa geçer. Eğer imanı, görkemden doğmazsa düşük hükmünde olur ve hiçbir şey yapamaz, ebedî olarak mahcup olur.³⁸⁵ Hacı Bektaş bu durumu İsa Peygamber’in, *Her kim iki kere doğmazsa, gökteki ulvî âleme (melekût) erişemez* sözüyle destekler.³⁸⁶ Erginlenme deneyiminin yumurta-civciv örneği ile açıklanması Budist kültüründe de kullanılan bir izlettir.³⁸⁷ İki öğretilerde de yumurtanın hayvandan

382 Mircea Eliade, *Doğuş ve Yeniden Doğuş: İnsan Kültüründe Erginlenmenin Dini Anlamları*, Çev. Fuat Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2015, s. 24-25. Ayrıca bkz. Orhan Hançerlioğlu, “Erginleme”, *Felsefe Ansiklopedisi*; C. 2, Remzi Kitabevi, İstanbul 1976, s. 70; Orhan Hançerlioğlu, “Erginleme”, *İnanç Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, s. 176.

383 Anlatılarda kadının baştan çıkarıcı olması Buda’ya has bir durum değildir. Dünya edebiyatında pek çok anlatıda bunun izlerini görmek mümkündür. Bkz. Campbell, *Kahramanın...*, ss. 138-144.

384 Nakamura, s. 165-168; Yitik, *Doğu Dinleri...*, s. 271.

385 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 50.

386 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 50-51; İsa Peygamber’in ifadesi için bkz. Kutsal Kitap, *Yuhanna/3* (İsa ile Nikodim), Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2001, s. 1335.

387 Eliade, *Doğuş ve...*, s. 117; Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, Çev., Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1992, ss. 72-74.

ortaya çıkması birinci doğum, yumurtanın içinden bir hayvanın çıkması ikinci doğum olarak kabul edilir.

Liderlerin eğitimleri hakkındaki anlatılar da bazı olağanüstülükleri barındırır. Onların eğitimi sıradan insanların eğitiminden farklı olarak, hızlı ve eksiksiz bir şekilde ilerler. Örneğin Gotama Buda hakkında geç dönemde yazılmış bazı efsanelerde onun yedi yaşında okumayı öğrenmeye başladığı yazar. Öğrenme süreci şöyle anlatılır; *Sıradan insanların öğrenmesi yıllar sürerken o kendi konumuna uygun çeşitli ilimlerde sadece birkaç günde ustalık kazandı.*³⁸⁸ Bazı metinlere göre daha yedi yaşındaki çocuğu ülkenin en önemli âlimleri okutmak ister; ancak âlimler ona öğretecek bir şey bulamazlar; hatta Buda'nın hocası olan Vişvamithra onun üstün zekâsı karşısında aciz kalır.³⁸⁹ Gotama Buda, küçük yaştan itibaren döneminin dini ilimlerine karşı ilgi duyar. O, kendi kendine meditasyon yapar ve meditasyonun ilk aşamasını başarır.³⁹⁰

Tasavvufta eğitim süreci manevi bir süreç olduğundan tasavvuf anlatılarında manevi hallere ulaşma esas alınır. Ahmed Yesevî daha küçüklüğünden itibaren bazı olağanüstü haller gösterir ve yedi yaşına gelmeden manevi rütbelerin çoğuna yükselir.³⁹¹ Hacı Bektaş da kendisinden su isteyen hocası Lokman-ı Parende'ye, *"Hocam, bir nazar etseniz de okulun içinden bir su çıkıp aksa, biz de dışarıdan su getirmek zorunda kalmasak"* der. Lokman, *"bizim buna gücümüz yetmez"* diye cevap verir. Bektaş, ellerini kaldırıp dua eder ve ellerini yüzüne sürüp secdeye kapanır. Bu sırada okulun ortasından bir kaynak çıkar ve kapıya doğru akmaya başlar.³⁹² Budist anlatılardaki hocaları aciz bırakma, onlardan üstün olmanın bir benzeri tasavvufi anlatılarda görülebilir.

Kahramanlar veya liderlerin efsanevi hayat hikâyelerinde, onların niteliklerinden bahsedilirken bazı fiziksel özelliklerinin de diğer insanlardan farklı olduğu yazılır. Bu durum Buda için de geçerlidir.

388 Nakamura, s. 73.

389 Çelebi, s. 23.

390 Nakamura, s. 75.

391 Köprülü, *Türk Edebiyatında*, s. 57.

392 Hacı Bektaş, *Vilayetname*, s. 19.

O, diğer insanlarda bulunması imkânsız otuz iki işarete sahiptir. Bunlardan bazıları *düzayaklar, çıkıntılı bir topuk, kırkdiş* gibi sahip olunması imkânsız şeylerdir. Fiziksel özellikler yoluyla karşıdakini ikna etmek bazen mümkün olabilmektedir. Örneğin *Ambattha Sutta*'da, Ambattha adında biri, Buda'nın gerçekten bir Arahant olup olmadığını test etmek için onunla görüşmeye gider. Çeşitli münazaralardan sonra Ambattha, onda *Mükemmel Adamın* otuz iki işaretini görmeye başlar. Sadece ikisini göremez bunlar uzun bir dil ve kılıf ile kaplanmış cinsel organdır. Daha sonra onları da görerek Buda'nın Arahant olduğuna ikna olur. *Vilayetname*'de, Saru adında biri Hacı Bektaş'ın erenlerden olduğuna inanmaz. Hacı Bektaş karlı bir kış günü ondan elma ağacına çıkıp elma toplaması ister. Saru, bu mevsimde ağaçta elma olmayacağını söyler. Bunun üzerine Hacı Bektaş, ağaca çıkar. O esnada Saru, Hacı Bektaş'ın; biri beyaz gül, diğeri kırmızı gül biçimindeki hayalarını görür ve onun gerçek erenlerden olduğunu anlar.³⁹³ Yine *Vilayetname*'deki bir başka anlatıya göre Hacı Bektaş'ın, Hz. Ali'nin sırrı olduğuna inanmayan kişiler, "Eğer gerçekten *Şab'ın sırrıysanız, onun nişanları vardır, gösterin de görelim, onaylayalım inanalım*" der. Ali'nin nişanı, avucunun ortasında ve altında yer alan güzel, yeşil bir bendir. Hacı Bektaş Veli'de her iki işaret de vardır.³⁹⁴ Karizmatik liderlerin kendilerine has bazı fiziksel özellikler sergilemeleri onların seçilmiş kişiler olduklarının birer göstergesidir. Onlardaki pek çok şeyin sıradan insanlarda bulunmaması kendilerinin sıradışı/özel insanlar olduklarının en önemli delillerinden birisidir. Bununla birlikte onların asıl değeri fiziksel özelliklerinden kaynaklanmaz. Onların değerini yükselten şey daha ziyade diğer insanların bilmedikleri şeyleri bilmeleridir.

3.1.1.2. Karizmatik Liderlerin Nitelikleri

Dini alandaki karizmatik liderlikte diğer insanlardan ayrılma ve bir anlamda olağanüstülük gösterme *bilgi* alanında sağlanır. Dinin, tarikatın kurucuları ya da sonrasında gelen liderler, kendilerine has özel bir bilme eylemi ile diğerlerinin ulaşamayacağı bilgilere ulaşırlar.

³⁹³ Hacı Bektaş, *Vilayetname*, s. 63.

³⁹⁴ Hacı Bektaş, *Vilayetname*, s. 20-21.

Bu bilgi önce kendi aydınlanmalarını sağlar. Ardından çevresindeki insanlar, sonrasında tüm insanların kurtuluşu için bilginin yayılma çabası söz konusudur. Budizm’de böyle bir bilgiyi, kişinin kendi kendine kazanması söz konusuyken, İslam düşüncesinde Peygamberler için vahiy, şeyhler/veliler için de keşif, ilham gibi Allah tarafından insanlara verilen bilgilerden bahsetmek mümkündür.

Budizm’de Buda, Tathagata, Arahant; İslam düşüncesinde de Peygamber, şeyh, veli gibi isimlendirmeler karizmatik liderleri ve onlardaki özellikleri açıklamaya yarayan kavramlardır. Kişilere verilen isimlerin hepsinin kendilerine has anlamları bulunur. Bu isimlerin tümünü ise *aydınlanmış, gerçeğe ulaşmış* gibi üst bir başlık altında ele almak mümkündür. Örneğin isminden de anlaşılacağı üzere Buda’nın en belirgin niteliği *aydınlanmış* olmasıdır. O, aydınlanmayı kendi kendine başarır ve bunu insanlara anlatmak, onların da kurtuluşunu sağlamak için çaba harcar. Aydınlanmaya İslam düşüncesi açısından bakıldığında iki sonuç çıkar. İlkine göre Hz. Muhammed de Buda’nın Bodi ağacı altına yaşadığı bir tecrübe gibi, Hira mağarasında yaşadığı bir tecrübeyle (vahiy tecrübesi) aydınlanma ulaşır ve bunu insanlara anlatarak onların kurtuluşlarını sağlamak ister. Tasavvuf açısından bakıldığında ise Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş gibi şeyhlerin/velilerin de aydınlanmaya ulaşmış kişiler olduğu söylenebilir. Veliler, şeyhler Allah’a yakın kişiler olarak bilinirler. Onların bilgi alanında bir üstünlükleri oldukları gibi kurtuluş için sadece bu bilgiyi kullanmazlar. Rabita, şefaath gibi inançlar ile insanların kurtuluşlarını kendilerinin sağlayabileceklerini söyler.

Tathagata’nın, *aydınlanmış, gerçeğe ulaşmış, tanrıların ve insanların öğretmeni, kendinden önce gelen Budaların yolunda yürüyen* gibi anlamları vardır. Budizm’de, Buda’nın kendisi için de kullanılan bir tabirdir.³⁹⁵ Tathagata’nın en önemli özelliğinin kendi uyanışını kendisinin gerçekleştirmesi olduğu söylenebilir. Suttalarda bu durum, *doğrudan kendi bilgisi ile kendi farkındalığını kazanan Tathagata* şeklinde geçer. İslam düşüncesinden farklı olarak Budizm’de aydınlanma ya da farkındalık, kişinin kendi kendine kazandığı bir durumdur. *Pasadika Sutta*’da

395 M. Anasaki, “Tathagata”, ERE, s.202; John S. Strong, “Tathagata”, EB, ss. 826; Çelebi, s. 22

Tathagata'nın niteliklerinden bazıları şu şekilde verilir; *Maraları, devaları, Brahma'ları, keşiş ve Brahmanları, prensleri ve insanları ile bu dünyada insanlar tarafından ne duyulursa, görülürse, hissedilirse, bilinirse, ne başarılsa bunların hepsi Tathagata tarafından tamamen anlaşılmıştır. Bu dünyada Tathagata yenilmez bir fatihtir, görendir, her şeyin bâkimidir.*³⁹⁶ Parçalara göre Tathagata, diğer tüm insanlardaki bilgilerin tamamına sahiptir. Bu da onun *yenilmez bir fatih, her şeyin bâkimi* şeklinde vasıflandırılmasına sebep olur.

Budizm'de karizmatik liderlerin vasıflarından olan *Arabant* da yine bilgi ile diğer insanlardan ayrılmayı vurgulayan bir isimlendirmedir. *Arabant, Arhant, Arbat* şekillerinde de kullanılan kelime, eşyanın/varlığın hakikatini kavrayarak Nirvana'ya ulaşan ve doğum-ölüm-yeniden doğum çarkından kurtulan kişi anlamına gelir.³⁹⁷ Başka bir anlamı da *hakkı olan kişidir*. Budizm'de *Bikşuların*, Buda olmadan önce ulaşabileceği en yüksek makamdır. Kişi bu hale ulaştınca kerametler göstermeye başlar.³⁹⁸ Suttalarda *Arahant*, şu şekilde anlatılır;

*Bu kutsal kişi bir Arabant'tır, tam aydınlanmış Buda'dır. Bilgi ve davranışları mükemmel, dünyayı bilen, insanların işlenmesinde eşsiz bir eğitici, Tanrıların ve insanların öğretmeni, kutsal kişidir. O, Tanrıların, Maraların, Brahmaların ötesindeki dünyayı ve Brahmanların, keşişlerin ve onların prenses ve insanların dünyasını içeren evreni sanki onunla yüz yüze gelmiş gibi tamamen bilir. O, Darma'yı; onun başlangıcındaki, ortasındaki ve sonundaki güzelliği, lafzındaki ve ruhundaki güzelliği öğretir. O, mükemmel, tamamen arınmış kutsal yaşamı sergiler*³⁹⁹

Buradaki ifadeler de daha öncekiler ile hemen hemen aynıdır. *Arahant*'ın özelliği de Tathagata gibi evren hakkında bilgiye sahip olmasıdır. Onun bir başka özelliği de sahip olduğu bilginin kendinde saklı kalmamasıdır. İnsanların işlenmesinde eşsiz bir eğitici, Tanrıların ve insanların öğretmeni gibi ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla

396 *Pasadika Sutta*, s. 127.

397 *Yitik, Doğu Dinleri*, s. 291. *Arahant* hakkında ayrıca bkz. Thomas William Rhys Davids, "Arhat", *ERE*, ss.774-775; George D. Bond, "Arhat", *EB*, ss. 28-30.

398 *Çelebi*, s. 61.

399 *Ambattha Sutta*, s. 109.

Arahant olan kişi diğer insanların iyiliği için çalışacak bir öğretmendir. Tathagata'nın vasıflarına bakıldığında onun bilgisinin dünya ile ilişkili olduğu görülür. Tathagata, dünyadaki tüm insanların bilgisine tek başına sahiptir. Arahantların bilgisi ise *Tanrıların, Maraların, Brahmaların ötesindeki dünyayı ve insanların dünyasını içeren evreni* de içine alan bir bilgidir. Böyle bir bilginin öncekinden daha önemli olduğu söylenebilir. Arahant olan kişinin bilgisi ve öğretmenliği onun seçeceği iki yoldan birinin (Yenilmez, adil bir kral olma veya bir Arahant olma) ikisinin de aslında gerçekleştiğini de gösterir. O kılıcın gücü yerine bilginin gücüyle yenilmezliğe ulaşır.

Budizm'deki Tathagata'nın ve Arahant'ın tasavvuftaki karşılıklarını şeyh, veli gibi kavramlar ile karşılamak mümkündür. Tasavvufta yüksek bir mertebeye ulaşan kişiler için kullanılan pek çok tabir vardır. Bunları; şeyh, pir, mürşit, veli (evliya), baba, eren, ata, dede şeklinde sıralamak mümkündür.⁴⁰⁰ Zikredilen kelimelerin hepsi tasavvufta ulaşılabilecek son noktaya gelmiş, istisnai durumları olsa da genellikle çevresinde bir taraftar grubu toplamış kişileri ifade eder. Şeyhi, bir tarikatın başındaki lider veya öğretmen, veliyi de Allah ile özel bir ilişki içine girmiş, diğer insanlara göre daha imtiyazlı bir yerde bulunan, kerametler gösteren kişi olarak tanımlamak mümkündür. Şunu da söylemek gerekir ki bahsedilen kavramları birbirinden kesin çizgiler ile ayırmak mümkün değildir. Çoğu defa bu ifadeler birbirleri yerine kullanılır.

Şeyhlik, kurumsal bir anlamı, bir makamı ifade eder. Velinin, benzer bir karşılığı olsa da şeyliğin kurumsal anlamının dışında bir anlamı olduğu söylenebilir. Veli kelime itibariyle *dost, yar, sevgili, eren, ermiş* demektir.⁴⁰¹ Tasavvufta da benzer bir anlamda Allah'ın ilgi, himaye, yardım ve sevgisine erişmiş kişiler olarak tanımlanır.⁴⁰² Toplum içinde

400 Bunların dışında kullanılan bir de "İşan" tabiri vardır; ancak işanlığın daha çok Orta Asya'da, özellikle de Özbekistan'da kullanıldığı, tasavvuf dünyasının tamamına yayılmadığı söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Abbas Çınar, "Orta Asya Türk Kültüründe İşanlık Geleneği", *Billig*, S. 1 (1996), ss. 55-59.

401 Süleyman Uludağ, "Veli", TTS, Kabalcı Yay., İstanbul 2012, s. 379.

402 Ahmed Subhi Furat, "Veli", İA, C. 13, s. 287. Velilik hakkında daha geniş bilgi için bkz. Dilaver Selvi, *İslami Kaynaklarda Velayet ve Keramet*, Hoşgörü Yay., İstanbul 2012; Bernd Radtke, "The Concept of Wilaya in Early Sufism", *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, Ed. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Pub., London 1993, ss. 483-496.

sufilerin seçkin kişiler olması gibi veliler de sufilerin içindeki seçkin tabakadır.⁴⁰³ Bir anlamda Allah'a yakın kişi olarak tanımlanabilen velinin önemli bir özelliği Allah'ın yardım ve inayetidir. Dolayısıyla buradaki yakınlık kişinin Allah'a yakınlığından ziyade Allah'ın kişiye olan yakınlığıdır. Bu bağlamda velilik kişinin bireysel çabaları kadar Allah'ın da yardım ve inyeti ile gerçekleşen bir durumdur. Velilik inancında görülen, Allah'ın seçkin kulu olma durumunu bazı araştırmacılar zamanla ortaya çıkmış bir inanış olarak değerlendirir. Buna göre IX. yüzyılda Abbasi halifeleri *Allah'ın halifeleri* ünvanıyla dini ve politik birliği sağlar. Ancak Abbasi halifesinin zayıflamaya başlamasıyla kutsalın temsilcisi olma yetkisini, başlarda Allah'a yakın kişiler olarak tarif edilen veliler, ellerine alır.⁴⁰⁴ Velilik inancındaki seçkinlik ya da seçilmişlik inancı Budizm ile farklılık gösterir. Budizm'de Tat-hagata veya Arahant, herhangi bir tanrı tarafından seçilmiş, yardım edilmiş kişiler değildir. Budist anlatılarda tanrılar ile kurulan bir iletişimden bahsedilmiş olsa da tasavvuftaki gibi tanrının bir insana yakınlık göstermesi gibi bir durum yoktur.

Velilik, Türk tasavvuf inancında önemli bir yer tutar. Türk tasavvufundaki velilik, Şamanizm, Zerdüştlük, Budizm gibi din ve inançlardan da izler taşıyan eklektik bir yapı sergiler.⁴⁰⁵ Eklektik yapı sadece velilik için geçerli değildir. Daha geniş bir perspektif ile Müslüman-Türk kültürü için bunu söylemek mümkündür. XII. yüzyıl başlarından itibaren yeni bir sentez halinde oluşmaya başlayan Müslüman-Türk kültürünün ana kaynaklarının Orta Asya-Orta Doğu olduğu ve geniş çapta sufiliğin etkisini taşıdığı söylenebilir.⁴⁰⁶ Selçuklular devrinde İran'da, Anadolu'da ve Rumeli'de Baba lakabını taşıyan pek çok sufiye rastlanır. Kalenderi, Haydarilik'te şeyh ve derviş yerine baba tabiri kullanılır.⁴⁰⁷ Anadolu'da ata, baba, eren gibi kelimelerin şeyhin veya velinin yerine kullanıldığı söylenebilir. Köprülü

403 Nicholson, *İslam Sufileri*, s. 104.

404 Öztürk, *Velilik ile...*, s. 196; Chase Robinson, "Prophecy and Holy Men in Early Islam", *The Cult of Saints in Late Antiquity And the Early Middle Ages*, Ed. James Howard-Johnston, Paul Antony Hayward, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 260.

405 Thierry Vincent Zarcone, "Wali", *EI*, Vol. 11, ss. 113-114.

406 Ocak, *Türk Sufiliğine...*, s. 25.

407 Mehmed Fuad Köprülü, "Baba", *İA*, C. 2, s.165-166.

bunun sebebini sufilerin eski Kamlar gibi anlaşılmasına bağlar.⁴⁰⁸ Velilik kültü Türk tasavvufunun hemen her kolunda kendine yer bulur. Anadolu tasavvufunda veliliğin keramet ve ziyaret kültü⁴⁰⁹ ile birleşerek kutsal bir alanı oluşturduğu söylenebilir.

Brahmagala Sutta'da Buda, Bilen ve gören, aydınlanmış Kutsal Kişi nasıl da varlığın yaratılışındaki çeşitliliğe tamamen nüfuz ediyor. Bu, mükemmel ve olağanüstü bir şeydir⁴¹⁰ diye tarif edilir. Buda'ya dair burada verilen niteliği, onun hem fizik hem de metafizik bilgiye sahip olduğunu gösterir. Buda, fiziksel alem hakkında bilgi sahibidir; ancak onun fiziksel alem hakkındaki bilgisi nesnelerin görünüşleri veya formları ile alakalı değildir. O, nesnel dünyadan yola çıkarak hakikatin bilgisine ulaşmıştır. Metinlerde bu bilgiye Buda'nın kendiliğinden sahip olduğu söylenir. Bir anlamda Buda, kendinden önceki bilgilerden veya kendi döneminde ortaya çıkan başka kişilerin bilgilerinden etkilenecek bir sistem kurmamıştır. Onun bilgisi tamamen kendine has bir bilgi türüdür. Buda, burada dolaylı değil, doğrudan bilme sürecine girer ve evrenin tamamını gözlerinin önündeki bir nesne gibi görür. Buda'nın kurtuluşa ulaştıran bilgisinin kaynağı, onun tanrısal bir varlık olmasıyla da ilişkilidir. Efsanevi hayat hikâyesine göre Buda, Tuşita cennetinden dünyaya nizam vermek için inmiştir. Bu sebeple onun bilgisi, kaynağın kendisine yönelik bir bilgidir. Bu durum, *Suttalar*'da "Vasetta, Manasakata'da doğmuş, yetişmiş bir adam olduğunu düşün. Manasakata'dan gelen bazı adamların yolu kaybedip ona sorduklarını düşün. Manasakata'da doğup büyüyen bu adam şaşkınlık ya da tereddüt yaşar mı?"⁴¹¹ cümlesi ile verilir. Burada Vasetta, Buda'ya Brahma ile bir

408 Mehmed Fuad Köprülü, "Ata", İA, C. I, s.711; Ayrıca Bkz. İsmet Çetin, "Türk Kültüründe Bab (Baba)/Ata Geleneği" *Milli Folklor*, S. 76 (2007), ss. 70-76. Ata kavramı ve Atalar kültürünün Anadolu'daki evliyalık inancı içinde nasıl yer edindiğine dair bilgi için bkz. Ali Selçuk, "Horasan'da Eren Anadolu'da Evliya: Acısu Sıraç Köyü Örneğinde Kahraman Atalar Kültü", *Milli Folklor*, S. 87, Ankara 2007, ss. 136-147.

409 Ziyaret kültü/inancı sadece Anadolu tasavvufuna has bir durum değildir. İslam dünyasının genelinde kabir ziyaretleri önemli bir yer tutar. Anadolu'daki tasavvufi inanışta ise ziyaretler çevresinde ritüellerin oluştuğu ve kendi başına sembolik bir değeri olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Öztürk, *Velilik ile...*, 212-218; M. Yaşar Kandemir, "Ziyaret", *DİA*, C. 44, ss. 496-498.

410 *Brahmagala Sutta*, s. 2.

411 Buda burada, karşı çıktığı Hindu öğretisi hakkında bilgi vermekte ve bir anlamda onu kabul etmektedir. Bununla birlikte başka hikayelerde Brahma ile bir olmanın gerçek anlamda kurtuluş olmadığı da söylenir.

olmanın yolunu bilip bilmediğini sorar. Buda'nın söylediklerine göre o, zaten Brahma dünyasından geldiği için yolu bilmektedir. Dolayısıyla onun bilgisi sonradan edinilmiş bir bilgi değildir.

Buda'nın kendi kendine öğrendiği ve dolayısıyla saf/katıksız olan bilgi türü tasavvufta şeyhler ve veliler tarafından keşif ve ilham yoluyla elde edilir. Velilerin, şeyhlerin ulaştıkları bilgiler, doğrudan Allah tarafından kalbe verildiği için bilgilerin doğruluğundan şüphe edilmez. Arahant'ın özellikleri arasında verilen, (...) *evreni sanki onunla yüz yüze gelmiş gibi tamamen bilir* cümlesi aslında bilme eyleminde çok, tasavvufi terminoloji ile söylenecek olursa, şahit olmaya yakın anlamdadır. Yani burada kişi tüm evreni gözlerinin öznüne serilmiş olarak görmektedir. Tasavvufta böyle bir bilme eylemi için kullanılan pek çok tabir bulunur. Keşif, ilham, marifet, firaset, yakın gibi tabirlerin hepsi ilahi bilgiye yönelik ifadelerdir; ancak özelekle *müşabede*, kelime kökü itibarıyla (şahit olmak) Arahant için verilen niteliklere benzer. Burada belirtmek gerekir ki yukarıda tasavvuf için verilen bilme türleri sadece karizmatik liderlere has değildir. Onların hepsi, tasavvufta bir makam ya da haldir ve salik için de yaşanması mümkündür.

Veliler ilahi bilgilere sahip oldukları ve bu bilgiler ile konuştukları için onların sözleri daima hakikati anlatan, onun hakkında bilgi veren sözler olarak kabul edilir. Bu sebeple de evliyanın sohbetinden faydalanmak gerektiği söylenir. Sufilere göre bir kimse kendi çıkarımlarıyla/bilgileriyle ulaşamadığı sonuçlara, şeyhin bir saatlik sohbetiyle ulaşır. Bazı kişiler, bir şeyhe ihtiyaç duymadan ilim öğrenmiş olsa da bunların sayısı oldukça azdır, azlık da örnek teşkil etmez.⁴¹² Velilerin sohbetinin faydası hakkındaki yorum, tasavvufta şeyhe yapılan vurgu ile birleştirildiğinde anlamlı hale gelir. Burada hakikat yolunda kendi başına bir şeyler yapmaya çalışmaktan, bu uğurda çabalamaktan ziyade bir şeyh bulmaya ve ona hizmet etmeye çalışmak, sonuca ulaşmada daha etkilidir.

Budizm'de olduğu gibi tasavvufta da şeyhler, veliler normal insanlardan farklı özelliklere sahip kişiler olarak kabul edilir. Onlar hem harcadıkları çabalar hem de Allah'ın yardımı ile diğer insanlardan

412 Hacı Bektaş, *Kitabü'l-Fevaid*, s. 204.

ayrılırlar. Tathagata ve Arahant için kullanılan, *aydınlanmış, gerçeğe ulaşmış, tanrıların ve insanların öğretmenidir. Tanrıların, Brahmaların ötesindeki dünyayı ve bu dünyayı içeren evreni sanki onunla yüz yüze gelmiş gibi tamamen bilir. O, yenilmez bir fatihtir, görendir, her şeyin hâkimidir* gibi ifadelerin benzerleri Ahmet Yesevî için de dile getirilir. Hazini, Ahmet Yesevî'yi tanıtırken, *manevi makamlarda ilerleyenlere yol gösterip yardım eden; kendisi ve ismi güzel olan bir sultandır. Melekler, cinler, insanlar, kuşlar ve diğer hayvanlar onun kapısından geçer. Yer, gök ve dağ onun bu haline şabittir. Kutublar kutbu olan Hoca Ahmed Yesevî zamanın ve ariflerin babasıdır; manevi ilimlerin sırrına mazhar olmuştur. Padişahlar, sultanlar ve hanlar onun kulu; Kaf Dağı ve Simurg onun bağı ve bülbülüdür*⁴¹³ gibi ifadeler kullanır. Liderlere yüklenen anlamlara bakıldığında onların sadce insanlar için tüm canlılar için bir umut, kurtuluş yolunda bir rehber olduğu söylenebilir. Budizm'de, tanrılar için öğretmenlik bile söz konusuysa tasavvufta liderin otoritesi melek ve cin gibi ilahi varlıkları kapsar.

Tathagata ve Arahantların bilgiye yönelik üstünlükleri kendilerine has bir durum olup, diğer insanlara karşı karizmatik otoritelerini meşru hale getirmek için kullanılır. Böylesi üstünlüklerin görünürde bir yansıması da yoktur. Bu sebeple metinlerde liderlerin bir de görünürdeki özelliklerinden bahsedilir. Örneğin Tathagata'nın görünürdeki özellikleri kısaca; öldürmeme, çalmama, yalan söylememe, dürüst olma, riyazet hayatı sürme gibi özelliklerdir. Metinde, Tathagata'ya ait özellikler verilmeden önce bir konuya dikkat çekilir. *Bu, sadece dünya işlerine dalmış kimsenin Tathagata'yı överken başvurduğu önemsiz, değersiz konulardır*⁴¹⁴ şeklinde uyarı niteliğinde bir cümle ile Tathagata anlatılmaya başlanır. Parçadan yola çıkarak Tathagata'nın bazı özelliklere sahip olduğu; ancak onun asıl öneminin bu özelliklerden kaynaklanmadığı söylenebilir. Çalmamak, öldürmemek gibi gibi kurallara uymak ya da katı bir riyazet hayatı yaşamak Şanga'ya mensup keşişlerin yaşadığı bir hayattır. Tathagata'nın asıl önemi onun bilgisi ve yol göstericiliğinden kaynaklanır.

Yukarıda Tathagata için yapılan uyarıya benzer bir ifade Sülemî tarafından veliler için dile getirilir. Ona göre bazı kişilerin veli

⁴¹³ Hazini, s. 100, 103.

⁴¹⁴ Brahmagala Sutta, s. 3.

hakkında söylediği; *veli, Allah'ın kaftanının altında, O'nun peçesi ile örtülü olduğundan görülemez. Otlarla beslenir, ancak zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak miktarda dünya işleriyle meşgul olur, hiç kimseyle konuşmaz. Halka nazaran kendisinin kötü olduğunu düşünür ve nefsini aşağılar sözleri, meseleleri kendi kuruntularına göre algılayan, ahmak bir adamın sözüdür. O, velayetin gerçek anlamda ne olduğunu bilmez. Bu ifade, yolun kokusunu dahi bilmeyen birine aittir.*⁴¹⁵ İki parçaya göre de dini liderleri, herkesin yapabileceği şeyleri yapan kişiler olarak resmetmek ve onların eylemlerini yüceltmek cahilane bir davranışın ürünüdür. Onların asıl marifetleri kişileri aydınlanmaya, kurtuluşa götürecek bilgiye sahip olmaları iken sıradan insanlar onların görünüşlerine bakarak karar vermektedir. Böyle bir durumda Tathaga'nın veya velilerin yaptıklarını yapan herkesin Tathagata/veli sayılma ihtimali vardır. Bu ise tehlikeli bir durumdur. Veliliğin/Tathagatalığın görülende değil görülmeyende saklı olduğunun vurgulanması ise böyle bir tehlikenin önüne geçme çabası olarak görülebilir. Benzer sebeplerden dolayı Budizm ve tasavvufta Arahantlık, Tathagatalık, Velilik kişinin görünüşü ile alakalı bir durum değildir. Önemli olan aydınlanmaya ulaşmak veya en azından bu uğurda çaba harcamaktır.

Budist metinlerde Tathagata'ya öyle bir önem atfedilir ki onun hayatında önemli yer edinmiş mekânlar bile neredeyse kutsal sayılır. Buda, müridi Ananda'ya şöyle bir söylevde bulunur; *"Ananda, inançlı bir kişinin, ziyaret ettiğinde uygulanacağı dört yer vardır. Tathagata'nın doğduğu yer, tam aydınlanmaya ulaştığı yer, Darma'yı öğretmeye başladığı yer ve Nirvana'ya girdiği yer. Bu kutsal yerlere hac ziyareti yaparken temiz bir kalple ölen her kişi, öldükten ve bedeni yok olduktan sonra iyi bir yerde, göksel bir âlemde yeniden doğar."*⁴¹⁶ Buda'ya göre Tathagata'ya gösterilen saygı, bir anlamda kutsallaştırma öldükten sonra da devam etmelidir. Onlara gösterilen saygının bir sonucu olarak insanlar bir Tathagata'yı, Arahant'ı ve Buda'yı onurlandırmak için stupa dikmelidir, hatta sadece Tathagatalar için değil onların öğretilerini dinlemiş ve uygulamış bir kişiyi de onurlandırmak için stupa dikmelidir. Stupası dikilmesi gereken üçüncü kişi de kendisini aydınlanmaya ulaştırmış

415 Tirmizi, s. 511.

416 Maha Parinibbana Sutta, s. 153.

bir kişidir ki bu da Buda'nın kendisidir. Stupa dikme isteği sadece kuru bir saygı gösterisi ve tazim ile alakalı değildir. Budizm'in genel bir özelliği olan *fayda* kavramı ile alakalıdır. Buda'ya göre stupaları gören insanların kalpleri "Bu, *Tathagata'nın, Arabant'ın, tam aydınlanmaya ulaşmış olanın stupasıdır*" düşüncesiyle arınır. Stupayı ziyaret eden İnsanlar, kalplerini böyle temizledikten sonra, öldükten sonra iyi bir yerde, göksel bir âlemde tekrar doğarlar.

Budizm'deki Tathagata'nın doğduğu, aydınlanmaya ulaştığı, öğretisini ilk söylediği ve Nirvana'ya ulaştığı (bir anlamda öldüğü) yerlere gösterilen saygı, İslam düşüncesinde Hz. Muhammed'e gösterilen saygı ile bir benzerlik gösterir. Hz. Muhammed'in doğduğu ev, ilk vahyi aldığına inanılan Hira mağarası ve öldüğü yer bugün Müslümanlar tarafından birer ziyaret mekânı olarak kabul edilir. Bunun yanında tasavvuftaki türbe inancına bakıldığında da bazı benzerliklerinden bahsetmek mümkündür. Tasavvuf düşüncesinde önem kazanmış, hürmet edilen kişiler, tarikat kurucuları için türbe yapma geleneği mevcuttur. Ayrıca sultanlar, vezirler gibi siyasi kişiler için de türbe yapma geleneğinden bahsedilebilir. Tasavvuftaki ziyaretin, Budizm'den farkı, amaçlanan şeyin aydınlanma olmamasıdır. Türbe ziyaretinden amaç, burada yatan kişinin önemli bir kişi olması sebebiyle bazı isteklerin yerine getirilmesinde rol oynayabileceği inancı şeklinde formüleleştirilebilir. Bazı mekânlara çeşitli sebeplerden dolayı bir kutsallık atfetmek ve onları ziyaret etmek aslında kutsallık ile birleşmek ya da o kutsallıktan bir pay almak şeklinde izah edilebilir. Böyle mekânlarda kutsal, bir şekilde tezahür etmekte ve kişiler de tezahürden faydalanmaktadır.⁴¹⁷ Budizm'de ve İslam düşüncesinde dini veya mistik tecrübenin mekânlarda yaşanması görüngülere ihtiyaç duyan, kutsal somut tezahürler yoluya tecrübe etmek isteyen insanların ihtiyaçlarını karşılayan bir eylemdir.

Velilik konusunda bazı tasavvuf ekollerinin ona, mertebe olmanın çok ötesinde anlamlar yükleyerek bir veliler hiyerarşisi oluşturdıkları görülür. Hiyerarşik yapı tasavvufta *Ricalullah* veya *Ricalü'l-Gayb*

417 Kutsal mekanların anlamları için bkz. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, ss. 355-368; Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1991, ss. 1-46.

olarak bilinir.⁴¹⁸ Bunlar âlemin yönetilmesinde söz sahibi olan kişilerdir. Hücvirî, Keşfü'l-Mahcub adlı eserinde velilerin mevki ve sayıları hakkında detaylı bilgi verir. Buna göre öncelikle dört bin kişilik bir veliler topluluğu vardır. Bunlar gizlidir. Hiç kimse onları tanımaz, hallerindeki güzelliği de bilmez. Bunlar hem kendilerinden hem de halktan saklıdırlar (Veli olduklarını kendileri de halk da bilmezler).⁴¹⁹ Ardından üç yüz kişilik bir grup gelir. Bunlar Allah'ın dergâhında bulunan ve *ehl-i hal ve akd* (bir işin yapılmasına veya yapılmamasına karar veren kurmay) komutan velilerdir. Bunlara *ahyar* (hayırlılar) adı verilir.⁴²⁰ Sonrasında sayıları kırk, yedi, dört, üç ve bir şeklinde azalarak giden veliler vardır. Kırk kişilik gruba *abdâl* (büdela) yedi kişilik gruba *ebrrar* (iyiler), dört kişilik gruba *evtad* (direkler), üç kişilik gruba *nükeba* (murakıplar, denetçiler) adı verilir. Hiyerarşinin başında da dünyanın ve âlemin manevi yöneticisi olduğuna inanılan *kutub* veya *gavs* denilen kişiler bulunur.⁴²¹ Bunlar birbirini tanırlar. Yapılacak işler hususunda bazıları diğer bazılarının iznine muhtaçtır.⁴²² Hücvirî'nin sistemleştirdiği hiyerarşi Hazini'de bazı farklarla da olsa yer alır. Hazini, zamanın üç yüz elli altı velisi olduğundan bahseder. Bunlar daima mevcuttur ve hiçbir yön onlardan hali değildir. Bunların üç yüzü *mecnun*, kırkı *abdâl*, yedisi *seyyah*, beşi *evtad*, üçü *kutub* ve biri de *gavs*'ın kendisidir. Kutbu'l-aktab tektir ve bütün diğerlerine feyz verir. Peygamberin feyzi ona gelir; ondan da diğerine ulaşır.⁴²³ Hazini, kutub ve gavsı birbirinden farklı olarak ele alır. Hacı Bektaş, velileri üçe ayırır ve kutbu, velilerin padişahı olarak gösterir. Üç halin birincisi, çeşitli hallere ulaşmanın kişinin kendi elinde olmadığı durumdur ve zayıf bir makamdır. İkincisinde istek ve irade

418 Bu konularda ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Ricalullah" DİA, C. 35, ss. 80-81; Süleyman Uludağ, "Ricalü'l-Gayb" DİA, C. 35, ss. 81-82; Ahmet Atlı, *Tasavvufta Ricalü'l-Gayb*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2011; Tirmizi, s. 99; William Chittick, "İslam Kozmolojisinde Gayb Adamları", *Varolmanın Boyutları*, Derleyen ve Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2008, ss. 45-75.

419 Velilerin kendilerinin veli olduklarını bilip bilmedikleri tartışmalı bir konudur. Tasavvuf klasiklerinin bazılarında bu konu ele alınır. Bkz. Sülemini, s. 348.

420 Velilerin makam ve sayıları tartışmalı bir konudur. Kimi yerlerde ahyar, yedi kişilik kabul edilirken kimi yerlerde üç yüz olarak kabul edilir. Bkz. Tahsin Yazıcı, "Ahyar", DİA, C. 2, s. 194.

421 Kutub için bkz. Süleyman Uludağ, "Kutub", DİA, C. 26, s. 498.

422 Hücvirî, s. 276.

423 Hazini, s. 140.

onun elindedir, istediğinde insanın emrine itaat eden bir rüzgâr gibi o hâl içinde olabilir. Bu, orta makamdır. Üçüncüsü, insanın kendisi ile özdeşleşen hâldir ve mükemmel olarak nitelenen böyle bir hale ulaşan kimse kutubtur.⁴²⁴ Ona göre diğer velilerin yaptıkları işler, her ne kadar büyük bir görkem taşısa da kutbun azametinin yanında az ve değersiz kalır. Onların görkemi, kutbu etkilemez; çünkü kutbun görkemi yüz bin kere büyüktür.⁴²⁵ Kutub, dünya düzeninin devam edebilmesi için her an görev başında olmalıdır. Ebu'l-Hasan Harakani'nin, Nuru'l-Ulum adlı eserinde Bayezid'e, "*Hatim'in*⁴²⁶ *halktan kesildiği bir gece olur mu?*" şeklinde bir soru sorulur. Bayezid cevaben, "*Eğer kesilirse, müritlerin, peşinden gitmeleri için, insanlar arasında örnek birini görevlendirirler*"⁴²⁷ der. Kutub, bir gece için bile olsa halktan ayrılırsa derhal yerine başka biri görevlendirilir ve dünyanın düzeninin devamı sağlanır.

Kutub inancında velilerin veya şeyhlerin sadece kendilerine mü-racat eden kişilere yol gösterme, tasavvuf yolunda onlara rehberlik etme gibi öğretmenliğe yönelik işlerle yetinmediklerini, bunun yanında dünyanın ve hatta âlemin nizamını sağlama gibi adeta *Tanrısal* bir görev üstlendikleri görülür. Pagan dinlerindeki *Tanrılar Panteonu-nu* anımsatan bu grupta Kutub, tüm velilerin üzerindeki bir hükümdar gibidir. Benzer şekilde Budizm için de, her ne kadar tanrı kavramını reddetse de, bir tanrılar panteonundan bahsetmek mümkündür. Suttalardaki anlatılara göre panteonun başında Buda bulunur. Sonrasında, Brahma Sakka, Brahma Sanamkumara gibi tanrılar gelir. Bunlardan başka dört büyük tanrı ve Otuz Üç Tanrı olarak adlandırılan tanrı grupları vardır. Suttalarda, tanrıların kimler olduğu ve işlevleri gibi konularda bilgi verilmez.

Tasavvuf ve Budizm'deki hiyerarşik yapı ve bu yapının başında sadece bir kişinin bulunabilmesi, iki öğretilerde de liderlerin tekliği-ne vurgu yapılan bir sonucu doğurur. Budist metinlerde bu durum,

424 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 55.

425 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 56.

426 Hatim, tasavvufi merhaleleri kat ederek kemalin zirvesine ulaşan şeyh/pir demektir. Bir anlamı da velilerin sonuncusudur. Bu anlamıyla Kutbu karşıladığı söylenebilir.

427 Harakani, s. 266.

tamamen aydınlanmış iki Buda'nın aynı anda bir dünya sisteminde belirmesi olanaksızdır şeklinde geçer. Buradaki ifade kurtarıcının tekliğine vurgu yapan ve sahte kurtarıcıların da önüne geçmeyi amaçlayan bir çaba olarak değerlendirilebilir. Aynı şey tasavvuf için de geçerlidir. Dünyanın yöneticisi durumunda olan kutubtan sadece bir tane bulunabilir. Ahmet Yesevî, kutub olarak anılmasa da şeyhler arasında tek ve benzersiz olarak nitelenir ve bu dünyada dindarlık, hakikate vakıf olma, şeref ve karakterinin temizliği yönlerinden ona benzer birinin bulunmadığı söylenir.⁴²⁸

Kutubların, görev ve makamlarında görülen bazı özellikler, Arhantlarda da görülür. Örneğin Brahma Sakka, Buda'yı öğretisini yayması konusunda bizzat onunla konuşarak ikna eder. Suttalarda bu tip bir anlatı Gotama Buda için değil, önceki Budalardan Vipassi için anlatılır. Vipassi, Darma'nın iç yüzünü anlar. Ancak insanlar kendilerini dünya işlerine adanmıştır. Onların Darma'yı anlamalarının imkânsız olduğunu düşünür ve Darma'yı anlatmak istemez. Büyük Brahma'lardan bir tanesi Vipassi'nin düşüncelerini görmeye başlayınca onda şu düşünce ortaya çıkar; *"Yazık! Mademki Vipassi'nin kalbi Darma'yı vaaz etmemeye ve bunun için çabalamamaya meyletti. Dünya mahvolacak."*⁴²⁹ Daha sonra Vipassi'nin yanına giderek onun Darma'yı anlatması için ikna eder. Benzer şekilde Harakani de bir pirin, on beş kişiden, *"Halka nasihat et"* diye duymadıkça konuşmadığını, onların sekizinin insan, yedisinin ise insan olmadığını söyler.⁴³⁰ Tirmizi de velilerin en üstününden bahsederken onu, *makamı Mülkü'l-mülk'te olan bir kuldur. O, en büyük mecliste Allah ile sohbet eder*⁴³¹ diye tanıtır. Her iki durumda da kişiler Tanrı veya başka ilahi varlıklar ile doğrudan/dolaysız bir iletişime girer. Hatta ilahi âleme ait varlıklar insanları görevleri konusunda ikna eder.

Budizm ve tasavvufta karizmatik liderler, diğer insanların aksine hakikate ulaşmış ve hakikati diğer insanların faydası için anlatan/aktaran kişiler olarak anlatılır. Onlar hakikate dair bilgi sahibi olmaları yönüyle diğer tüm insanlardan ayrılırlar. Budizm'de ilahi bilgi, kendi

428 Hazini, s. 101-102.

429 Mahapadana Sutta, s. 30.

430 Harakani, s. 275.

431 Tirmizi, s. 99.

kendine öğrenilir ve kişideki aydınlanmaya işaret eder. Tasavvufta ise manevi bilgiler Allah ile girilen dolaysız ilişkinin bir göstergesi olarak da kabul edilir. Bilginin kendisinin sağladığı otorite ve meşruiyetin yanında; Allah ile girilen ilişki de otorite ve meşruiyete zemin hazırlar.

Liderlerin ulaştığı bilginin bir anlam ve değeri olabilmesi için bunun diğer insanlar tarafından da bilinmesi gerekir. Her ne kadar normal/sıradan insanların ulaşması imkansız görülen bir bilgi edinilmiş olsa da o bilginin değerini arttıracak olanlar diğer insanlardır. Ayrıca liderlerin bilgileri sadece kendileri için edinilmiş bilgiler de değildir. Onların anlatılması/aktarılması gerekir. Bu sebeple karizmatik liderlerin ilahi bilgi temelinde gelişen bir *kurtarıcılık, yol göstericilik* misyonu bulunur. kurtarıcılık misyonu, kurucu liderlerde bulunduğu gibi kendilerinden sonra gelen ve teşkilatı devam ettiren öğretmenler için de geçerlidir.

3.1.1.3. Olağanüstü Güçler (Abhinna-Keramet)

Manevi anlamda diğer insanlardan ayrılan ve onlardan daha üstün olduğuna inanılan kişilerde, bazı olağanüstülükler görülmesi birçok inanç sisteminde mevcuttur.⁴³² Olağanüstülükler kişilerin bulundukları mevkilerin kendilerine verildiğinin bir göstergesi veya meşrulaştırma aracı olarak kabul edilebilir. Olağanüstülükler, aynı anda iki yerde olmak, zihin okumak, vahşi hayvanları teskin etmek, havada durmak, suda yürümek gibi normal insanların gücünün yetemeyeceği şeyleri yapmak türünden eylemlerdir.

Olağanüstü veya mucizevi güçler tasavvufta keramet, Budizm’de de abhinna adıyla bilinir. Abhinnayı, altı başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilk beşi dünyevidir ve yoğunlaşmanın ilerlemesiyle (samadhi) ulaşılabilecek güçlerdir. Bunlar ilahi göz, ilahi kulak, zihin okuma, önceki hayatları hatırlama ve iddhilerdir. İddhiler de uçma, sert cisimlerden geçme, görünmez olma, suda yürüme, güneşe ve aya dokunma gibi güçlerdir. İddhileri kullanabilen kişi, *ortaya*

432 Diğer din ve inançlardaki keramet için bkz. H. J. Rose vd., “Divination”, ERE, Vol. 4, ss. 775-827.

çıkarak, kaybolur, duvarlardan, surlardan, dağlardan sanki boşluktaymış gibi engelsiz geçer. Toprağa, sanki suya dalarmış gibi dalar çıkar. Suda yürür. Havada bağdaş kurar. Güneş ve aya elleriyle dokunur.⁴³³ İddhiler sadece karizmatik liderlere özgü bir durum değildir. Meditasyonun ileri aşamalarını kat eden Bıkşular da olağanüstülükler gösterebilir.

Budizm'de iddhiler olarak bilinen doğaüstü güçler Buda tarafından Aryan olmayan (iyi olmayan, ahlaksız) şeklinde nitelenir.⁴³⁴ Onların iyi olmamasının sebebi, öğretinin kendisinden ön plana geçme tehlikesinin bulunmasıdır. İnsanlar; uçmak, kaybolmak gibi kurtuluş yolunda hiçbir faydası olmayan şeyler uğruna öğretiyi ikinci plana itebilir ya da güçlerin kendisi bir öğreti olarak görülebilir ve sonuçta insanları aydınlanmadan uzaklaştırabilir. Bu sebeple Abhinna'nın altıncısı ve en önemlisi, Budizm için de son derece önemli olan, arzuların sonlandırılmasıdır.⁴³⁵ Suttalara göre bu mertebeye gelen kişi, *bu acıdır, bu acının kaynağıdır, bu acının kesilmesidir, bu acının kesilmesine sebep olacak yoldur, bunlar ölümcül seldir, bunlar ölümcül selin kaynağıdır, bu ölümcül selin kesilmesine sebep olacak yoldur* diyerek gerçek anlamda bir keramet göstermiş olur.

Sözlükte *iyi, ahlaklı ve cömert olmak* anlamına gelen keramet, terim olarak *Allah'ın salih, takva sahibi, veli kullarından zuhur eden olağan üstü hal* diye tanımlanır. *Bir yetkiye dayanarak iş yapmak* anlamındaki *tasarruf* kelimesi de tasavvufta, kerametle eş anlamda kullanılır.⁴³⁶ Kerameti, peygamberlik iddiasıyla ilişkisi bulunmayan mümin bir kişiden olağanüstü bir hususun ortaya çıkması şeklinde de tanımlamak mümkündür.⁴³⁷ Kerametın hak olup olmadığı, tasavvuf klasiklerinde tartışılan konulardandır. Genel kabul gören görüş, kerametın hak olduğudur. Sufiler kerameti velinin sadık ve samimi oluşunun bir alameti olarak görür.⁴³⁸ Onlara göre veliler su üzerinde yürümek, hayvanlarla konuşmak, az zamanda uzun mesafe kat etmek, kalpten geçenleri okumak

433 Samannapala Sutta, s. 87-88.

434 Sampasadaniya Sutta, s. 106.

435 Patrick A. Pranke, "Abhijna" EB, ss. 8-9; Eliade, Yoga, s. 226.

436 Süleyman Uludağ, "Keramet", DİA, C. 25, s. 265.

437 Süleyman Uludağ, Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet, Sufi Kitap Yay., İstanbul 2008, s. 55.

438 Hücviri, s. 281.

ve bir şeyin mahallinden ve mevsiminden başka bir yerde ve zamanda çıkması gibi kerametler gösterebilir.⁴³⁹ Bununla birlikte, Budizm’de olduğu gibi gerçek keramet kişinin nefesine galip gelmesi, onun istek ve arzularına uymaması olarak da kabul edilir. Nitekim Tasavvuf düşüncesinde geçen, *en büyük keramet istikamettir* (tasavvuf yolunda ilerlemektir) sözü de keramete bakış açısının bir özeti gibidir.

Keramet ele alınırken mucizeye ve dolayısıyla peygamberliğe atıfta bulunulur. Tasavvuf yazarları, mucize ve kerametın eşdeğer olarak algılanabileceği endişesiyle aslında ikisi arasında bir fark olduğunu ileri sürer. Buna göre mucize, sadece peygamberlere özgü bir durumdur. Peygamber, peygamberliğini iddia eder ve bunu ispat için mucize gösterir. Gösterdiği mucize ile inanmayanlara meydan okur. Peygamberi örnek alan veli ise velilik iddiasında bulunmadığı gibi kimseye meydan da okumaz.⁴⁴⁰ Buradaki açıklamada veliler, peygamberleri örnek alan, onun yolundan giden kişiler olarak gösterilir. Yani onlar, bir kurum veya makam olarak peygamberliğe özenmez, sadece onu takip eder. Kerametlerini de başkaları için değil kendi nefislerine bir delil olarak kullanır ve böylece *yakin* makamına ermeye, iç sıkıntısı ve rızık korkusundan kurtulmaya çalışırlar. Bazı sufilere göre en büyük keramet, nefsin kötü ahlakını iyi huylarla değiştirmesidir.⁴⁴¹ Bununla birlikte kerametın, veliler tarafından kendilerine bir meşruiyet zemini hazırlamak için kullanıldığı söylenebilir. Veliler, her ne kadar bir iddiada bulunmadıklarını söylese de keramet inancı özellikle IX-XIII. asırlar arasında oldukça önemli bir yere sahip olduğundan bu döneme, *kerametler dönemi* denir.⁴⁴²

Budizm’de peygamberlik gibi yaratıcıdan vahiy alan ve bunu insanlara duyuran bir kurum olmadığı için mucize veya keramet hem Buda için hem de tarikat mensubu Bıkşular için mümkündür; ancak sadece Budalara has, onlardan zuhur eden kerametlerden de bahsetmek mümkündür. Özellikle doğum ve sonrasında yaşanan bazı mucizevi olaylar buna örnektir.

439 Kelabazi, s. 109.

440 Uludağ, *Keramet*, s. 265.

441 Serrac, s. 372, 379.

442 Öztürk, *Velilik ile...*, s. 51.

Sufiler kerameti, Allah'ın veli kuluna bir ikramı ve lütfu olarak kabul edip Allah'ın, kendisine itaat eden ve O'na yaklaştırmaya çalışan velilere bunu ihsan edeceğini söylese de keramete bazı durumlarda şüpheyle yaklaşılr; çünkü keramet Allah'tan gelen bir lütf olduğu gibi şeytanın sebep olduğu bir hal de olabilir. Sufiler buna *mekr, is-tidrac* veya *ibtıla* adını verir. Ortaya çıkan olağanüstü halin Allah'tan veya şeytandan geldiği bilinemeyeceğinden, velilerin karmaşık bir ruh halinde oldukları söylenir. Buna göre veliler, bir yandan kerametle denenmek istendiğini düşünerek endişe ederken, bir yandan da Allah'ın lütfuna nail olduğu için şükreder.⁴⁴³ Budizm'de kerametın şeytandan gelmesine yakın bir durum bazı kerametlerin büyülere benzemesi ve büyücülerin yaptıklarından farksız olması şeklinde yer alır. Bu sebeple Buda keramet göstermeyi tasvip etmez; zira gösterilen bir keramet başkası tarafından büyü olarak kabul edilebilir ve öğretinin kendisine zarar verebilir.

Kerametleri/abhinnaıarı şu başlıklar altında incelemek mümkündür;

3.1.1.3.1. Gaybı Bilme

Keramet göstermek hem Budizm'de hem de tasavvufta seçkin olmanın bir göstergesidir. Özellikle liderlerdeki seçilmişlik anlayışı veya karizmatik liderliğini bir getirisi de ilahi bilgilere ulaşmak şeklinde kendini gösterir. Tasavvuf ve Budizm'de karizmatik liderlik *bilgi* ekseninde oluşturulduğu için gaybı bilme özelliği en önemli olağanüstü güçlerdendir. Taasavvufta göre Allah ile özel bir ilişki içine giren; hatta iletişime geçen kişiler, Budizm'de de Budalar normal insanların ulaşamayacağı ilahi bilgilere vakıf olurlar. İlahi bilgiler ise insanların geçmişleri, gelecekleri, kaderleri gibi konularla alakalı bilgilerdir. Bu tip bilgilere sahip olan kişiler insanların hangi zaman diliminde, ne tür şartlarda, neler yapacaklarını bilir. Böylece onların insanlar üzerinde, bilginin gücünü kullandıkları söylenebilir.

Suttalara göre Buda, bazen insanların içinden geçenleri, bazen insanların geleceğini, bazen de insanların ölümden sonraki yaşamlarını

⁴⁴³ Uludağ, *Keramet*, s. 265.

bilir. *Kassapa Sihanada Sutta*'da geçen şu ifadeye göre Buda, insanların sonraki yaşamları hakkında bilgi sahibi olabilmektedir;

*"Ben parlak ve saf bir öngörü ile insanların gördükleri şeylerin ötesindekileri görerek bazı insanların nasıl çileci, sert hayata düşkün olduklarını, yeniden doğduklarını, vücutlarının çürüdüğünü, öldükten sonra acı ve keder alanlarına düştüklerini, bazılarının da nasıl mutlu alanlarda ya da tanrısal dünyada yeniden doğduklarını, bazı insanların çileci yaşamadüşkün olmasına rağmen nasıl daha az sert yaşam sürdüklerini, onların öldükten sonra acı ve keder alanlarında doğarken diğerlerinin de aynısını yapıp mutluluk alanlarında onlarla eşit olarak doğduklarını bilirim"*⁴⁴⁴

Parçada Buda önce bilgisinin kaynak ve niteliği hakkında bilgi verir. O, gayb hakkında bilgi verirken falcıların ya da kâhinlerin yaptığı gibi çeşitli numaralardan sonra ya da yıldızlara bakarak bilgi vermez. Bu yüzden Buda'nın *parlak ve saf bir öngörü* ile ulaştığı bilgiler de kehanet değildir, net ve kesin bir bilgidir. İkinci olarak Buda kendi zamanında dünyanın başka bir yerindeki olayları haber vermez. Onun bilgisi ölüm sonrası ile ilgilidir. Böyle bir bilgi ise kâhinlerin bile bilgisini aşan bir bilgi türüdür; çünkü kahinler dünyadaki gelecek yaşam ile ilgili bilgi verirken Buda insanların öldükten sonra kurtuluşa ulaşip ulaşamadıkları hakkında bilgi verir.

Buda'nın gaybı bilmesi ile ilgili olarak şunu da eklemek gerekir ki yukarıdaki parça Buda'nın bilgisinin kapsam ve niteliğini gösterme açısından önemli olsa da asıl anlatılmak istenen, eski inançların insanları kurtuluşa ulaştırmada her zaman geçerli olmadığıdır. Bir anlamda kerametler Buda'nın öğretisini desteklemek amacıyla kullanılmaktadır. Buna göre bazı insanlar o zaman için geçerli bir uygulama olan çileciliğe yönelmişlerdir. Buda ise bu kişilerin tamamının kurtuluşa ulaşamadıklarını, bazılarının mutluluk alanında yeniden doğarken bazılarının da üzüntü ve keder alanlarında yeniden doğduklarını görür. Yani vurgu, görme kerametine değil öğretinin gücüne yöneliktir.

444 *Kassapa Sihanada Sutta*, s. 224.

Yukarıdakine benzer başka bir keramet de *Maha Parinibbana Sutta*'da geçer. Burada Buda, kendisine sorulan bir soru üzerine, kendi öğretisini benimseyen, ölmüş kişilerin akıbeti hakkında bilgi verir. Buda, akıbetini bildiği takipçileri şu şekilde açıklar;

*Bikşuni Nanda, insanları bu düşük arzu dünyasına bağlayan beş zinciri tamamen yok ederek en yüksek cennetin (Nirvana) varisi oldu. Oradan asla dönmeyecek. Suddata, üç zinciri tamamen yok ederek, arzularını, kötü niyetleri, yanılğıyı minimuma indirerek Sakadagamin yani bu dünyaya ilk dönüşünde acısını sonlandıracak kişi olmuştur. Sugata, üç zinciri tamamen yok ederek dönüşmüştür. O artık acı alanında doğmakla mesul değildir. O aydınlanacağından, Arabantlığa ulaşacağından emindir. Nadika'da doksandan fazlarabip olmayan ölmüş adam üç zinciri tamamen yok ederek, arzularını, kötü niyetleri, yanılğıyı minimuma indirerek Sakadagamin olmuştur. Aynı şekilde Nadika'da beş yüzden fazla ölmüş adam üç zinciri tamamen yok ederek dönüşmüştür. Onlar artık acı alanında doğmakla mesul değildir. Onlar aydınlanacağına, Arabantlığa ulaşacağına emindir.*⁴⁴⁵

Burada Buda, müritlerinin dünyada iken ulaştıkları aşamaları bilir ve buradan yola çıkarak onların ölümden sonraki hayatlarını da söyler. Bir önceki örnek ile karşılaştırıldığında ikisinin birbirini tamamladığını söylemek mümkündür. Yani çilecilik uygulamalarının insanı kurtuluşa ulaştırmadaki yetersizliğine karşın Budist uygulamalar kurtuluşa ulaştırmaktadır. İkinci parçadaki kişilerden hiç birisi başarısızlığa uğramamıştır. Her birisi kurtuluşun farklı aşamalarına ulaşmıştır.

İslam düşüncesinde, göktekiler ve yerdekiler gaybı bilemezler; ancak Allah bilir (Neml/65) ayetinde de görüldüğü gibi gaybı bilmek sadece Allah'a mahsus bir eylemdir. İnsanların öldükten sonra nasıl bir hayat yaşayacaklarının bilgisi de yine sadece Allah'a aittir. O'ndan başka hiçbir varlık insanların cennete ya da cehenneme gideceği konusunda bilgi sahibi değildir ve olamaz. Ölüm sonrası bilgiler yalnızca

445 *Maha Parinibbana Sutta*, s. 98.

Allah'ın ilminde vardır ve saklıdır. Kur'an'da bir istisnadan bahsetmek mümkündür. Tebbet suresinde, Ebu Leheb ve karısının cehenneme gideceği bildirilerek onun ölüm sonrasındaki durumu ilan edilmiştir. Kur'an'da yer almasa da İslam düşüncesinde bazı kişilerin öldükten sonra kurtuluşa ulaşacaklarına dair bilgi verilmesi, *aşere-i mübeşşere* olarak bilinen ve daha dünyadayken cennetle müjdelenen on kişide görülür. İnanca göre on kişinin cennete gideceği daha onlar ölmeden bildirilmiştir. Tasavvuf düşüncesinde velilerin Allah'ın izni ile gaybı bilmeye muktedir olacakları kabul edilir. Gayba ait bilgilerin sadece Allah'a mahsus olması, gaybı bildiğini iddia eden kişiler için mümkün olamayacağından *Allah'ın izni şartı* getirilir.

Tasavvufi anlatılarda insanların geleceklerini bilme ile ilgili kerametlere rastlamak mümkündür. Örneğin Evhadüddin Kirmani üç kişiyi bir yere haber iletmeleri için gönderir. Gönderirken de yolculuk esnasında başlarına neler geleceğini, kaç günde Aksara'a varacaklarını, nasıl iyi veya kötü şeylerle karşılaşacaklarını, Aksaray'da hangi eve ineceklerini ve kaç gün orada kalacaklarını ve orada neler olacağını bildirir. Aksaray'dan sonra Konya ve Hatay'a yapacakları yolculuklar hakkında da detaylı bilgiler verir. Onun verdiği bilgilere göre bir kişi denizde boğulacaktır, diğeri de bir çölde hırsızların saldırısına uğrayacaktır. Kirmani, Nahcevani adındaki müridine mektubu verir ve önce Mısır'a, oradan Hicaz'a, oradan da Bağdat'a gitmelerini söyler. Yolculuklar hakkında da ayrıntılı bilgiler verir. Üç kişi, yolculuğa çıkar. Yolculuk esnasında Kirmani'nin söylediği her şey söylediği yerde ve zamanda gerçekleşir.⁴⁴⁶ Kiramani'nin gösterdiği keramet Buda'dan farklı olarak dünyaya ait bilgileri içerir. Gönderdiği kişilerin ölümlerinden sonraki hayatları ile ilgili hiçbir şey söylemez. Tasavvufi anlatılarda buna benzeyen pek çok keramete rastlamak mümkündür.

Buda, sadece başkalarının geleceğini değil, kendi geleceğini de bilir. Ancak o, kutsal, aydınlanmış bir kişi olduğundan onun ölüm sonrası hayatı da bellidir. Dolayısıyla onun gösterdiği keramet kendi ölümünü bilmek şeklindedir. *Maha Parinibbana Sutta*'da şöyle anlatılır;

446 Bayram, Şeyh Evhadü'd-din..., s. 169-170.

Kutlu Kişi, bu şekilde yağmur mevsimine girince üzerine korkunç bir hastalık geldi ve keskin sancılar onu öldürecek kadar sardı. Ancak Kutlu Kişi, düşünceli ve kendine hâkim bir şekilde şikâyet etmeden acılara katlanıyordu. Derken onda şöyle bir düşünce oluştu: “Öğrencilere hitap etmeden, tarikattan izin almadan bu dünyadan ayrılmam benim için uygun olmaz. İrademin güçlü bir gayretiyle bu hastalığın üstesinden geleyim ve uygun zaman gelene kadar hayatta kalayım.” Kutlu Kişi söylediği gibi yaptı. Daha sonra Kutlu Kişi, Mara’ya şöyle dedi: “Rahat ol Kötü Kişi. Tathagata çok geçmeden Nirvana’ya girecek. Tathagata üç ay sonra ölecek.”⁴⁴⁷

Parçada hem Buda’nın kendi ölümünü bilmesi hem de öleceğini anlayınca ölümünü ertelemesi söz konusudur. Buda, öğreti tam olarak anlaşılmadan ölmek istemez. Buda’nın ölümünü ertelemesi keyfi sebeplerden ya da kendi hayatı için değildir. O, kendinden çok öğretiyi ve teşkilatını düşünür. Kendi ölümünü bilme kerameti, tasavvufi anlatılarda Hacı Bektaş tarafından gerçekleştirilir. O, Saru İsmail’e “Sen benim en değerli halifemsin. Bugün Perşembe, ben bugün abirete göçeceğim” diyerek ölümünü haber verir.⁴⁴⁸ İncelenen metinlerde ölümün ertelenmesi gibi bir keramete rastlanmamıştır.

Buda’nın kendi ölümüne dair gösterdiği bir başka keramet de kendisine getirilen ve ölümüne yol açacak mantarın zehirli olduğunu bilmesi ve onu kendisinden başkasının yemesine müsaade etmemesidir. *Maha Parinibbana Sutta*’da olay şöyle geçer;

Kutlu Kişi, sabah erkenden, iç elbisesini giydi, üst elbisesi ile bağış kâsesini eline aldı ve keşişleriyle birlikte Çunda’nın evine gitti. Vardığında, kendisi için hazırlanan yere oturdu. Oturduktan sonra Çunda’ya şöyle dedi: “Çunda, benim için hazırladığın mantar yemeğini bana ver. Pişirdiğin diğer katı ve sulu yemekleri keşişlerime ver.” Çunda, mantar yemeğini Kutlu Kişi’ye, hazırladığı diğer katı ve sulu yemekleri de keşişlere verdi. Daha sonra Kutlu Kişi, şöyle dedi:

447 *Maha Parinibbana Sutta*, s. 106.

448 Hacı Bektaş, *Vilayetname*, s. 161.

“Çunda, kalan mantarları bir kovuğa sakla, Tathagata’dan başka onları yiyebilecek ve iyice sindirebilecek kimseyi göremiyorum.” Çunda kalan mantarları bir kovuğa sakladı.⁴⁴⁹

Buda’nın ölümüne neden bir kez daha ertelediği konusu net değildir; ancak Buda’nın ölümünü ertelediği ilk seferde tarikatın ve öğretinin geleceğini düşünürken aynı zamanda *Tathagata* üç ay sonra ölecek şeklinde bir ifade kullanır. Dolayısıyla öğreti ve teşkilatın temellerinin sağlamlaştığı söylenebilir. Bunun yanında Buda ölümünü ertelerken, ne kadar daha hayatta kalacağını bildirmişti ve zaman dolmuştur. Ona düşen verdiği sözü yerine getirmektir.

Gaybı bilme veya tanrısal bilgilere ulaşma, her zaman kişinin kendi çabaları ile gerçekleşmez. Bazı durumlarda tanrılardan ilham almak gerekir. *Maha Parinibbana Sutta*’da Tathagata’nın bazı bilgileri veya geçmişe dair hatırlamaları, tanrıların ilhamı sayesinde aldığı belirtilir. Buda’ya sorulan, “*Tathagata, geçmiş Buda’ları hatırlamaya yol açan gerçeğin bu ilkesini açıkça fark etmiş midir ya da bu meseleyi Tathagata’ya tanrılar mı ilham etmiştir?*” sorusunu Buda, “*Tathagata, onun gerçeğin ilkesini açıkça fark etmesi sayesinde hatırlayabilir. Tanrılar da ona ilham edebilir*”⁴⁵⁰ şeklinde cevaplar. Gaybı bilme ilgili olarak genellikle Buda’nın kerametlerinden bahsedilmiş olsa da Bikşular da edindikleri manevi güçler ile önceki yaşamlarını, hangi kastta olduklarını, neler yediklerini, içtiklerini, nasıl bir yaşam sürüp nasıl öldüklerini hatırlayabilirler.

Tasavvuf literatüründe gayba ait, ilahi bilgilere ulaşma iki şekilde mümkündür. İlki, velilerin gösterdikleri kerametlerdir. İkincisi ise tasavvufta birer makam ya da hal şeklinde geçen marifet, mükāşefe, müşahade gibi bilme eylemleridir. Manevi yolcuğunda belirli bir aşamaya ulaşan kişiler, normal kişilerin veya âlimlerin ulaştığı bilgilerden farklı bilgilere ulaşmaya başlar. Sufiler âlimlerin ulaştığı bilgilerden

449 *Maha Parinibbana Sutta*, s. 138.

450 *Mahapadana Sutta*, s. 7. Budizm’de münferit bir tanrı inancını olmadığı daha önce belirtilmişti; ancak metinlerin bazılarında tanrılara atıf yapıldığı da görülmektedir. Parçaların metinlere sonradan eklenip eklenmediği ya da Budizm’in tarihsel gelişimi içinde bir tanrı inancının oluşup oluşmadığı çalışmanın sınırlarını aşacağından bu konulara değinilmemiştir.

kendi bilgilerini ayırmak için *marifet*, *irfan*, *yakin* gibi kendilerine has bir terminoloji geliştirirler. Bunun dışında *ledün ilmi*, *bâtın ilmi*, *esrar ilmi*, *hal ilmi*, *makam ilmi*, *fena-beka ilmi*, gibi tabirler de kullanırlar. Burada ifade etmek gerekir ki tasavvuf klasiklerinde muhadara, mükaşefe gibi makamlar veya haller birer keramet olarak gösterilmez. Bununla birlikte böyle bilgilerin normal insanların ulaşamayacağı bilgiler olması ve içinde bir olağanüstülük barındırması sebebiyle burada bahsedilmiştir.

Dini temellere oturtulan inançların, etki yaratabilmesi açısından, mucizelere/kerametlere yer vermesi ve lider olarak seçilen kişilerin üstün meziyetlere sahip bireyler olarak tanımlanması, insanda bulunan merak duygusu ile birleştiğinde bilgiye ait mucizevi güçlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Karizmatik liderler gayba ait bilgiler ile bir yandan kendi konumlarını sağlamlaştırırken bir yandan da insandaki bilinmeyene dair merak duygusunu tatmin ederler. En basit düzeyde falcılık, kehanette bulunma şeklinde kendini gösteren gaybı bilme, karizmatik liderlerin elinde öğretiyeye ve kişilerin gücünü göstermeye yönelik bir delil halini alır.

Tasavvuf şeyhlerinin, müritleri ile mürit olmaya aday kişileri etkilemesine benzer biçimde, Buda'nın kendi öğretisini halkın arasında meşrulaştırması ve genişletmesi/yaygınlaştırması için bu türden mucizeler önemli bir araç işlevi görür. Her iki inançta da doğrudan bir biçimde, kaderi bilmek mümkünken, bazen, dış bir güç tarafından yönlendirme yapıldığı ve özellikle Tanrı'dan ilham alma şeklinde gerçekleştiğine inanılır. Doğrudan bilme yeteneği, şeyhe/Buda'ya/keşişe yönelik üstünlük konumunun kabulünü sağlarken; esinlenme olaya daha tanrısal bir boyut katarak, kutsiyeti artıran ve uygulayıcının konumunu pekiştiren bir nitelik taşır.

3.1.1.3.2. Zihin Okuma

Mistik anlatılara göre, seçilmiş kişiler, diğer insanların geleceklerini bildikleri gibi doğrudan insanların zihinlerinden geçenleri de bilirler. Kişiler; bilmeye/bilgiye yönelik bir üstünlük iddiası ile ortaya çıktıktan sonra artık onların bilecekleri şeylerin bir sınırını çizmek

zorlaşır. Bilgi kaynakları normal insanlardan farklı olduğundan kaynağı kullanma tasarrufu da kendi ellerindedir. Onlar gayba, geleceğe ait bilgilere vakıf oldukları gibi insanların zihinlerinden veya kapilerinden geçenleri de bilirler. Örneğin, *Sonadanda Sutta*'da, Buda ile bir tartışmaya giren Sonadanda'nın zihninden, "Eğer keşiş Gotama'ya bir soru sorarsam belki bana 'Brahman, bu hiç uygun bir soru değil' diyebilir. Keşke Gotama, bana sadece Üç Veda'nın benim alanımdan sorsa, ben de onu memnun edecek bir cevap versem" diye geçirir.⁴⁵¹ O anda Buda, Sonadanda'nın aklından geçirdiklerini okuyarak ona beklediği alandan bir soru sorar. Benzer şekilde Buda, yardımcısı Sunakkhatta'nın gördüğü bir çileci keşişi gerçek bir Arahant olarak düşünmesini de anlayarak çilecinin aslında gerçek bir Arahant olmadığını kanıtlar.

Vilayetname'de Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş'ın insanların zihinlerinden geçenleri bildiği anlatılır. Bir gün Ahmet Yesevî'nin müritlerinin; tac, çerağ gibi tarikata şeyh olacak kişiye verilecek eşyaların kime verileceğini düşünmesi Ahmet Yesevî'ye malum olur. Halifelerin yüzüne bakar ve ne düşündüklerini anlar. "Gönlünüzde ne varsa dile getirin, söyleyin" der.⁴⁵² Başka bir gün de kıtlıktan mustarip bir keşiş, "Ne olurdu, Hünkâr lütfetseydi de bana biraz buğday gönderseydi" diye düşünmesi Hacı Bektaş'a malum olur; dervişlerinden birine biraz buğday verir ve keşişe gönderir.⁴⁵³ Buna benzer bir başka durum da ilhamdır. Buda'nın tanrıdan haber almasında olduğu gibi tasavvufta da Allah bazı şeyleri velilere ilham eder. Örneğin bir gün Ahmet Yesevî zor durumda kalır ve Allah'tan bir yardımcı ister. Yesevî'nin yakarışı üzerine Allah, durumu Hacı Bektaş'a ilham eder. Hacı Bektaş, hemen Türkistan'a yürür; Ahmet Yesevî'nin dergâhına ulaşır.⁴⁵⁴

Anlatılara bakıldığında zihin okumaya, güç gösterisinin ötesinde bir önem atfedildiği görülür. Gerek Buda gerekse Hacı Bektaş, zihinlerden geçenleri bilmeyi insanların iyilik ve faydası için kullanır. Budist anlatıda Buda, karşıdaki kişinin zihninden geçenleri bildiğinde ona cevap veremeyeceği, uzmanlık alanı dışında sorular sormayı

451 *Sonadanda Sutta*, s. 151.

452 Hacı Bektaş, *Vilayetname*, s. 34.

453 Hacı Bektaş, *Vilayetname*, s. 107.

454 Hacı Bektaş, *Vilayetname*, s. 26.

tercih etmez; aksine tam da beklediği yerden sorar. Buda'nın yaptığına başka bir açıdan bakıldığında o, kendisine ve öğretisine o kadar güvenmektedir ki karşıdaki kişiler hangi konuda isterlerse o konuda tartışıp haklı çıkacağına tam olarak güvenir. Hacı Bektaş da zihin okuma kerametini kişilerin içinden geçenleri bilmek için değil yardıma muhtaç insanların imdadına yetişmek için kullanır.

3.1.1.3.3. Bedensel Kerametler

Dini liderlerin bilgiye dayalı kerametleri onları diğer insanlardan ayırdığı gibi bedensel bazı olağanüstülükler ile de normal insanlardan kendilerini ayırırlar. Bilginin ve bilgi edinme sürecinin soyut bir durum olması sebebiyle bilgiye dayalı keramet ancak başkalarının zihninden geçenleri bilme, geleceği bilme gibi eylemler ile somutlaştırılır ve halka bu şekilde aktarılır. Kerametın somut olarak gösterileceği en uygun yer ise bedensel kerametlerdir. Bedensel kerametlerde hiçbir soyut taraf yoktur.

Maha Parinibbana Sutta'ya göre Buda hangi topluluk içinde bulunursa ten rengi ve sesi onlarınkiyle aynı olur. Metinde; kşatriyalar, Brahman, aile reisleri, çileciler, dört büyük kral, Otuz Üç Tanrı, mara'lar ve Brahmanlar olmak üzere sekiz tür topluluk olduğundan bahsedilir. Buda, bahsedilen toplulukların hepsinde bulunmuştur. Her seferinde de onun ten rengi ve sesi gruptakiler ile aynıdır. Buda onlara Darına konusunda bir vaazla ders verir, onları bilgilendirir, teşvik eder ve sevindirir. Onlarla konuştuğunda ise topluluktan hiç kimse onu tanımaz ve *"Şu konuşan kişi kim acaba? Tanrı mı, yoksa insan mı?"* diye sorar.⁴⁵⁵ Kişinin tanınmaması, girdiği toplulukta fark edilmemesi ile ilgili anlatılar Türk tasavvuf düşüncesindeki Hızır inancına ait bazı eserlerde görülebilir. Anlatılara göre Hızır, arasıra insanların arasına karışır ve kimse onun Hızır olduğunu anlamaz. Ayrıca o, görünümünü, bedensel özelliklerini değiştirebilme kabiliyetine sahip birisi olarak gösterilir.⁴⁵⁶ Şeyhler veya velilerde ise böyle bir durum söz konusu değildir.

⁴⁵⁵ Maha Parinibbana Sutta, s. 117.

⁴⁵⁶ Ahmet Yaşar Ocak, İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü, TKAE Yay., Ankara 1999, s. 67.

Buda'nın gösterdiği bir başka keramet de kulaklarının uzaklardaki sesleri bile duymasındır. Buda özellikle teolojik konularda yapılan konuşmaları duyma yeteneğine sahiptir. Suttalarda bu durum, *dilencilikten dönmüş ve öğlen yemeğinden sonra Kareri civarında toplanmış birçok Bikşu birlikte oturuyordu. Aralarında önceki hayatlar ile ilgili ciddi bir tartışma vardı. Kutsal Kişi temiz ve insanüstü kulaklarıyla konuşulanları duydu.*⁴⁵⁷ Gotama, *ilahi duyma yetisi ile ikisi arasındaki konuşmayı duydu*⁴⁵⁸ şeklinde ifade edilir. Buda'nın gaybı bilme veya zihin okuma kerametleri *Kutsal Kulak* ile somutlaştırılmış olur. Buda'dan başka Bikşular da meditasyon ile *Saf Kutsal Göz* denilen bir özelliğe kavuşur. Bikşular, saf kutsal göz ile varlıkların bir varlık formundan diğerine geçerken ve diğerinde şekil alırkenki halini görür. Bunun yanında, düşük ve yüce olanı, iyiyi ve kötüyü, mutluyu ve perişanı fark eder. Kutsal Gözden başka bir de Bikşular *Kutsal kulak* kerameti ile insanların ve tanrısal varlıkların seslerini uzak ya da yakın olsun duyabilir.⁴⁵⁹ Kutsal göz ve kutsal kulak, gaybı bilme ya da zihin okuma kerametlerinin somutlaştırılmış halleridir. Bu kerametlerde ilham ya da başka bir şekilde bilgi sahibi olmak yerine doğrudan duymak/görmek vardır.

Tasavvufi anlatılarda da veliler, şeyhler uzak yerlerde konuşulan şeylerden haberdar olurlar veya uzak yerlerdeki olayları sanki görmüş gibi bilirler. Onların haberdar olması doğrudan fiziksel olarak duyma ya da görme şeklinde gerçekleşmese de ilham yoluyla gerçekleşir. Duyma kerametine sahip bir sufi olarak Kirmani gösterilebilir. Kirmani'nin bir gün yaptığı bir konuşmasından sonra, orada bulunanlar arasında bir tartışma başlar. Kirmani için söylenen, üstün marifet ve gönül aydınlığı ile onların batın ilmini inkârlarını öğrendi cümlesinden hareketle Kirmani'nin bulunmadığı bir ortamda yapılan tartışmadan veya insanların içinden geçirdiği itirazlardan haberdar olduğu söylenebilir. Aynı eserde, Kirmani'nin eğitiminden geçen birisi, diğer müritlerin *arzu ve maksatlarını, gönüllerindeki gizlilikleri, sırlarını* açıkladığı geçmektedir.⁴⁶⁰ Tasavvufa ait anlatılarda duyma ve görme

457 Udumbarika Sutta, s. 35.

458 Udumbarika Sutta, s. 35.

459 Samannapala Sutta, s. 89, 92.

460 Bayram, Şeyh Evhadü'd-din..., s. 162-163. Başka örnekler için bkz. s. 168, 169, 173.

kerametleri daha çok ilham, keşif gibi kavramlar etrafında şekillenir. İlham ve keşifte doğrudan, fiziksel olarak bir görme ya da duymadan ziyade yaşanan olayın kişiye malum olması söz konusudur. Harakani, kutsal kulak ve gözün fonksiyonunu dış dünyadan alarak kişinin kendisine yöneltir. O; *gönül, işin sonunda öyle bir yere varır ki kendi kalpsesini kendi kulağıyla duyar, ses kesilince kendi kalbinin nurunu başındaki gözüyle görür*⁴⁶¹ sözleriyle kerameti, olduğunun dışında bir anlam ile kullanır. Burada artık başkasına bir ispat ya da delil çabası yoktur.

Kişilerin bedensel olarak sergileyebilecekleri bir başka keramet de mekân değiştirmedir. Budizm'de mekân değiştirme, iddhiler olarak bilinen güçlerin içinde yer alır. Sadece Buda değil manevi olarak ilerleyen bir Bikşu da böyle bir keramet gösterebilir. *Mahapadana Sutta*'da, Gotama Buda'dan önceki Buda'lardan olan Vipassi'nin böyle bir kerameti anlatılır. Vipassi öğretisini yaymak için Bandhuman şehrindeki iki kişiye gitmeye karar verir ve Bilgelik Ağacından kaybolarak Bandhumati'deki geyik parkındaki tapınakta ortaya çıkar.⁴⁶² *Maha Parinibbana Sutta*'da Buda, "*Ganj nebrine gider. Nehir ağzına kadar doludur. Karşıya geçmek isteyenler sandal ya da sal arama-ya başlar. Kutlu Kişi, nebrin bir yakasından kaybolur ve karşı tarafta keşiş grubu ile birlikte ortaya çıkar.*"⁴⁶³ *Patika Sutta*'da uçma ve mekân değiştirme kerameti, "*Yedi avuç içi ağacı yüksekliğine doğru yükseldim, başka yedi ağacın yüksekliği için bir buzme yansıtarak Büyük Orman'da yeniden ortaya çıktım*"⁴⁶⁴ şeklinde verilir. Buda ve Vipassiyeye ait kerametlerde kişinin bedenlen yok olması ve başka bir mekânda ortaya çıkması söz konusudur.

Tasavvufta benzer kerametler *tayy-i mekân* adıyla bilinir. Tayy-i mekân kerameti, bir yerden yok olup başka bir yerde ortaya çıkmak şeklinde gerçekleşebildiği gibi aynı anda iki yerde olmak şeklinde de görülür. Tasavvufi anlatılarda bu keramet genellikle hac ibadeti veya Kâbe ile ilgili olarak verilir. Anlatılara göre şehirler, veliler aynı anda hem yaşadıkları yerde hem de kabede, genellikle de tavaf esnasında,

461 Harakani, s. 242.

462 Mahapadana Sutta, s. 14.

463 Maha Parinibbana Sutta, s. 94.

464 Patika Sutta, s. 24.

aynı anda görülürler. Hacı Bektaş'ın bir anda Kâbe'ye gidip orada namaz kılması buna bir örnektir. Bektaşilik'te mekân değiştirme sadece kaybolup ortaya çıkma şeklinde yaşanmaz. Çoğu zaman *don değiştirme* denilen ve çoğunlukla kişinin bir kuş olup uçuşması şeklinde meydana gelen kerametler de görülür. Araştırmacılar bahsedilen kerametleri eski Türk inancının izleri olarak değerlendirir.

Budizm'de iddhiler olarak bilinen bedensel kerametler sadece mekân değiştirmekten ibaret değildir. Uçuşma, sert cisimlerden geçme, görünmez olma, suda yürüme gibi olağanüstü eylemleri de kapsar. Aynı olağanüstü eylemlerin benzerlerine tasavvufi anlatılarda da rastlamak mümkündür. Örneğin, Hacı Bektaş'ın susam yaprağı üzerinde namaz kılması, bir yığın mısırın üzerinde namaz kılıp bir mısır tanesinin bile yerinden oynamaması, kendisine atılan çok büyük bir taş parmağıyla tutması idhile benzeyen kerametlerdir.

3.1.1.3.4. Doğal Olaylar ile İlgili Kerametler

Bilgiye dayalı kerametlerde *soyut* bir tarafın bulunmasına karşılık bazı bedensel olağanüstülükler ile kerametın somut alana doğru çekildiğinden bahsedilmişti. Somut alana ait bir diğer keramet türü de doğal olaylar ile ilgilidir. Bu tip kerametlerde ağaçların eğilmesi, suların ikiye bölünmesi, dağların eğilmesi gibi olaylardan bahsedilir. Buradaki somutluk yaşanan olayın gerçekleşmiş ve başkaları tarafından şahit olması anlamında kullanılmamıştır. Somutluktan kastedilen şey çevrede görülen, dokunulan şeyler üzerinden bir keramet anlayışının geliştirilmiş olmasıdır.

İncelenen Budist metinlerde doğal olaylar ile ilgili çok fazla keramet yer almaz. Birkaç yerde kirli bir derenin temizlenmesi olayı anlatılır. *Maha Parinibbana Sutta*'daki hikâyeye göre Buda, hastalanmıştır ve bir ağacın altında yatarken Ananda isimli müridinden su ister. Ananda, kâsesini alarak nehre gider. Nehirdeki su hem azdır hem de nehirden bir süre önce at arabaları geçtiği için kirli akmaktadır. Ancak bu su, Ananda yaklaşırken berrak, parlak ve temiz akmaya başlar. Bunun üzerine Ananda, "*Kutlu Kişi'nin insanüstü güçleri ne gizemli, ne hayret verici. Bu nebre at arabalarının tekerlekleri girmişti, suyu*

azdı, çalkantılı ve çamurluydu, ama ben gelirken berrak, Parlak ve temiz aktı!” diye düşünür ve kâsesine su doldurup Kutlu Kişi’ye götürür.⁴⁶⁵ Buradaki keramet Buda’nın isteyerek gerçekleştirdiği bir keramet değildir. Doğa, bir anlamda onun su ihtiyacını karşılamak için ona hizmet eder.

Tasavvuf eserlerinde doğal olaylar ile ilgili pek çok keramete rastlamak mümkün olsa da Budist metinlerdeki gibi nehir ile ilgili bir keramet *Vilayetname*’de vardır. *Vilayetname*’de Kolu Açık Hacı Sultan adındaki bir kadın derviş, nehrin karşısına geçmeyi başaramayan bir dervişler kafilesi görür. Başındaki tacı çıkarır; suya tutar ve “*Ey didar görmüş tertemiz, arı duru su, sen dosta gitmekte sin, biz de dosta gitmek amacındayız. Dosta gitmeye yol gerek, bize yol ver geçelim*” der. Su, o an işaret ettiği yerden yarılr; yukarı kısım yukarı çekilir, aşağı kısım aşağı akar. Dervişler buradan geçer.⁴⁶⁶ İki anlatıda da doğa kutsal kişiler karşısında doğal akışı dışında bir seyir izlemekte ve hizmet etmektedir. Budist metinlerde pis suyun temizlenmesi, *Vilayetname*’de de derenin ayrılması bu hizmetin bir işareti olarak alınabilir.

Buda’ya ait doğal olaylar ile ilgili bir başka keramet de ölüm anında görülen olağanüstülüklerdir. Bunlar Buda’nın kendi iradesi ile ortaya çıkan kerametler değildir. Buda ölürken, Şala ağaçları mevsimsiz çiçek açar. O çiçekler huşu içinde serpilip saçılarak Tathagata’nın bedenine düşer. Gökten kutsal mandarava çiçekleri iner, huşu içinde serpilip saçılarak Tathagata’nın bedenine düşer. Kutsal sandal ağacı tozları gökten iner, huşu içinde serpilip saçılarak Tathagata’nın bedenine dökülür. Tathagata hürmetine gökyüzünde ilahi müzik çalar. Tathagata hürmetine ilahi şarkılar göğü kaplar.⁴⁶⁷ Burada doğa daha önceki kerametlerde olduğu gibi Buda’nın huzurlu bir şekilde ölmesi için hizmet etmektedir. Keramet ekseninde değerlendirilecek olursa Buda’nın ölümü acınacak, üzülecek bir durum değildir. Onun ölüm anı, aynı zamanda her yeri huzurun kapladığı bir andır.

465 Maha Parinibbana Sutta, s. 140.

466 Hacı Bektaş, *Vilayetname*, s. 151-152.

467 Maha parinibbana Sutta, s. 137.

Doğal olaylar ilgili kerametler kişilerin hâkimiyet alanlarının genişliğini gösterir niteliktedir. Her ne kadar en önemli ve en güçlü keramet bilgiye dayalı keramet olsa da bedensel ve doğal olaylar ile ilgili olağanüstü güçler göstermektedir ki keramet sahibi kişiler sadece kendileri üzerinde bir tasarruf sahibi değildir. Onların güçleri kendilerinin dışında doğadaki diğer varlıkları da kapsar.

3.1.1.3.5. Sahte Öğretmeni Ortaya Çıkarma

Kerametlerin en çok işe yaradığı ve insanları ikna için en çok kullanıldığı alanın burası olduğu söylenebilir. Sahte öğretmenlerin ortaya çıkarılması olağanüstü güçlerin işlevselliğinin zirveye vardığı bir alandır; çünkü burada insanlar veya diğer varlıklar değil bizzat kişinin kendisi ve fikirleri ön plandadır. Karşılıklı çatışmaların yaşandığı bu kerametlerde karizmatik liderlerin karşıdaki kişileri nasıl kolayca alt ettikleri anlatılır.

Patika Sutta'da kendini olduğundan farklı gösteren yalancı bir çileci keşişin hikâyesi anlatılır. Hikâyeye göre Buda'nın Vesali'de kaldığı zamanlarda Patikaputta adındaki meşhur bir çileci, "Keşiş Gotama, bilge bir adam olduğunu iddia ediyor. Ben de aynı şeyi iddia ediyorum. Bir adam bilge olduğunu bir mucize ile göstermelidir. Eğer keşiş Gotama benimle buluşmaya nasıl gelirse ben de aynısını yapacağım. Sonra ikimiz de mucize göstereceğiz. Gotama bir mucize gösterirse ben iki mucize göstereceğim. O iki mucize gösterirse ben dört mucize göstereceğim. Onun gösterdiklerinin iki katı mucize göstereceğim"⁴⁶⁸ diyerek Buda'ya meydan okur. Buda ise meydan okumayı, "Patikaputta sözlerini geri almadıkça, bu düşünceleri bırakmadıkça, bu bakışı terk etmedikçe benimle yüz yüze görüşemez" diyerek geri çevirir. Buda'ya meydan okuma haberini getiren Sunakkhatta, Buda'nın Patikaputta'ya karşı dikkatli olması gerektiğini, Patikaputta'nın bir mucize gösterip Buda'yı alt edebileceğini söyler. Buda ise onun bir yalancı olduğunu söyler ve bunu da kendisine ölüp Otuz Üç Tanrı cennetinde yeniden doğan birinin söylediğini belirtir. Buda, gayb âleminden bir varlıkla iletişime geçerek dünyadaki bir adamın durumu hakkında bilgi alır.⁴⁶⁹ Anlatının bu bölümünde bir meydan

⁴⁶⁸ *Patika Sutta*, s. 13.

⁴⁶⁹ *Patika Sutta*, s. 13.

okuma hâkimdir. Buda, kendisine meydan okuyan kişinin isteklerine cevap verirken onunla aynı üslubu kullanmaz. Buda'nın sözlerine bakıldığında onun, Sunakkhatta'yı çok da güçlü bir rakip olarak görmediği anlaşılır; çünkü Buda, Sunakkhatta'nın kendisiyle görüşebilmesi için öncelikle özür dilemesini şart koşar. Buda, henüz anlatının başında kendi üstünlüğüne dair mesajları vermeye başlar.

Buda, daha sonrasında Patikaputta ile görüşmeyi kabul eder. Görüşecekleri haberi şehirde yayılır ve binlerce kişi karşılaşmanın yapılacağı alana gelir. Büyük bir kalabalığın toplandığı haberini alan Patikaputta korkmaya başlar ve Tinduka isimli gezgin meskenine gider. Buluşmanın yapılacağı alanda bulunanlar Patikaputta'ya bir elçi gönderirler ve çağırırlar. Patikaputta, geliyorum der; fakat yerinden kalkamaz. Sonra adam, *"Patikaputta, sorun nedir? Geliyorum diyorsun ama yerinden kalkamıyorsun"* der. Patikaputta ise kıvranır ama yerinden kalkamaz. Adam, Patikaputta'nın durumunu anlayınca kalabalığa geri döner ve olanları anlatır. Bunun üzerine Buda, *"Çıplak çileci Patikaputta, sözlerini geri almadıkça, bu düşünceleri bırakmadıkça, bu bakışı terk etmedikçe benimle yüz yüze görüşemez"* der. Burada Buda, yaptığı şey ile Patikaputta'yı aciz bırakmakta ve özür dilemeye zorlamaktadır. Aslında burada görüşme daha başlamadan bitmiş ve Patikaputta kaybetmiştir; çünkü Buda'nın gösterdiği kerametın iki katını gösterme garantisi veren Patikaputta yerinden bile kalkamamıştır.

Patikaputta'yı çağırmaya iki kişi daha gönderirler ancak her seferinde yerinden kalkamaz. Bunun üzerine son giden Jaliya isimli kişi durumu anlar ve şöyle bir hikâye anlatır;

"Patikaputta, uzun zaman önce hayvanlar kralı aslan' inimi ormana yakın bir yere yapmalıyım. Böylece akşamları ortaya çıkabilirim, esnerim, dört bir tarafı araştırırım, üç defa kükrerim, sığır otlağına giderim. Öldürmek için sürünün en iyisini seçebilirim. Taze et ile güzel bir ziyafet çektikten sonra inime dönebilirim" diye düşünmüş ve dediğini yapmış. Orada, aslanın artıklarıyla semiren bir çakal varmış. O, kibirli ve güçlüymüş. Şöyle düşünmüş 'Benim ile aslan arasında ne fark var ki. Ben de inimi ormana yakın yapabilirim.' Dediği gibi yapmış ve akşam ortaya çıkmış, dört bir tarafı araştırmış ve

*‘Şimdi aslan gibi üç kez kükreyeceğim’ diye düşünmüş ve çakal ulumasını etrafa yaymış. Çakalın zavallı uluması ile aslan kükremesi arasında ortak bir taraf var mıdır? Aynı şekilde Patikaputta, sen de kendini Tathagata’lar, Arahantlar, tam aydınlanmış Buda’ların yanına yerleştirerek Gotama’nın başarıları ile geçimini sağlıyordun ve ondan arta kalanlar ile besleniyordun. Fakat senin ile onların ortaklığı olur?’*⁴⁷⁰

Jaliya’nın anlattığı hikâyeye göre Buda, aydınlanmaya ulaşmış, Arahanlık, Tathagatlık mertebesinde bulunan bir kişidir ve kerametler göstermek onun en doğal hakkıdır. Patikaputta ise aslanın artıklarıyla beslenen; ancak kendini aslanla bir tutan çakal gibi Buda ile eşit görür. Oysa Patikaputta’nın yapabileceği en iyi şey çakalın yapması gereken şey gibi Buda’dan faydalanmak, onun öğretisiyle kurtuluşa ulaşmayı sağlamak olmalıdır. Kendisini onunla eşit görmek, hatta daha ileriye giderek ona meydan okumak onun için imkânsızdır. Patikaputta’nın durumu Buda’ya bildirilince, “Çıplak çileci Patikaputta sözlerini geri almadıkça, bu düşünceleri bırakmadıkça, bu bakışı terk etmedikçe benimle yüz yüze görüşemez. Licchaviler ‘Hadi onu sıırım ile bağlayalım ve boyunduruk ile sürükleyelim’ diye düşünse de o sıırımları fırlatır” diyerek kendi gösterdiği kerametın büyüklüğünü ortaya koyar.⁴⁷¹

Buda ile Patikaputta arasında yaşananlara benzer bir olay *Vilayetname*’de geçer. Anlatıya göre Molla Sadettin adında biri, Hacı Bektaş’ın bir davranışını eleştirir ve onunla görüşmek ister. Görüşme günü Hacı Bektaş, oturduğu yerden elini uzatıp Sadettin’in ağzından sokar; yüreğini tutup çıkarır ve sikar. Üç damla kan, Molla Sadettin’in koltuğunun altına damlar. Bunu gören Molla Sadettin’in aklı başından gider; koltuğun altına düşer. Kendine geldiğinde Hacı Bektaş çoktan gitmiştir. Çevresindekiler, ona daha kounuşmaya başlamadan bayıldığını, kendilerinin onu ayıltmaya çalışırken Hacı Bektaş’ın gittiğini söyler. Molla Sadettin, olanları anlatır ve koltuğun altına bakmalarını söyler. Gerçekten de koltuğun altında üç damla kan durmaktadır.⁴⁷²

470 Patika Sutta, s. 24. -

471 Patika Sutta, s. 16-24.

472 Hacı Bektaş, *Vilayetname*, ss. 109-112.

Hacı Bektaş'inkine benzeyen bir başka anlatı da Ahmet Yesevî için söylenir. Anlatıya göre İmam Mergazi adında biri Ahmet Yesevî'nin şeriata aykırı davrandığı hakkında bir söylenti duyar. Mergazi, *"İlme dair on iki bin mesele ezberledim. Defterimde de sorulması gereken birçok mesele var. İnşallah gerçek ortaya çıkar"* diyerek dört yüz arkadaşıyla birlikte yola çıkar. Ahmet Yesevî, halifelerine Mergazinin aklındaki on bir bin meseleyi daha Yesi'ye gelmeden çözdürür. Bin meseleyi de Hakim Ata'ya kendi huzurunda çözdürür. Bunun üzerine Mergazi, defterdeki konular ile ilgili konuşmak ister; ancak defterini açtığında tüm yapraklarının beyaz olduğunu görür. Konuşacak bir şeyi kalmayan Mergazi, *"Bütün günahlarımdan istiğfar ediyorum. Sizi yoldan çıkmış göstermeye geldim; kendimin yoldan çıkmış olduğunu gördüm"* diyerek yanındakilerle birlikte şeyhin müridi olur.⁴⁷³

Budizm ve tasavvufa dair verilen üç anlatıda da rakipler, konuşmaya bile gerek kalmadan susturulur. Tartışmanın bu şekilde daha başlamadan bitmesi liderlerin gücünü gösteren bir unsur olarak değerlendirilebilir. Tasavvufa dair anlatılarda âlimlerle, fakihlerle yapılan tartışmalardan da bahsedilir. Tartışmalar; âlim ve fakihlerin dini hükümlerdeki hünerlerinin boşa çıkarılması ile sonuçlanır. Tartışmaların henüz başlamadan bitmesi, âlimlerin ve bazen de felsefecilerin metodlarına karşı yapılan bir eleştiriyi de kapsar. Âlimler ve filozoflar, tartışma için delil getirme, mantık yürütme, öncüllerden sonuca ulaşma gibi metodlar ile bir fikre veya sonuca ulaşmaya çalışır ve tartışmalar da bunun üzerine kurulur. Sufiler ise böyle bir bilgi edinme yoluna gitmez. Onların, bilgi edinme yolu ilham ve keşfe dayandığından ve ilahi bir bilgi olduğundan delil, mantık gibi şeylere ihtiyaçları yoktur. Onlar, ilahi bilgiye sahip oldukları için ve şüpheyi yer olmadığı için bilgilerini ispatlamak için de normal insanların kullandıkları yöntemleri kullanmazlar.

3.1.1.3.6. Keramete İtibar Etmeme

Tasavvufta ve Budizm'de keramet göstermek, kabul edilen bir eylem olsa da olağanüstü eylemlerde bulunmanın gereksizliği de vurgulanır. Her ik öğretilerde de en büyük kerametın nefsin isteklerine

⁴⁷³ Hazini, s. 95-96.

karşı gelmek, arzuları sonlandırmak olduğu kabul edilir. Bu da önemli olanın olağanüstü güçler sergileyerek normal insanların göremediği, duyamadığı şeyleri görüp duymak ya da suda yürümek değil, kişiyi kurtuluşa götürecek şeyin bilgisine ulaşmak olduğunu gösterir.

Keramet göstermenin gereksiz ve faydasız bir şey olduğunu savunan Buda'nın iddhileri yasaklaması ve insanları ikna etme yöntemi olarak hikmete (panna) önem vermesi onun öğretisinin özgün bir parçası olarak değerlendirilebilir.⁴⁷⁴ *Kevaddha Sutta*'da, Buda'nın keramet göstermesi halinde Nalanda şehrindeki insanların kendisine olan inancının daha da artacağını söyleyen Kevaddha'ya, Buda, "keşişlere; 'hadi keşişler mistik gücünüzün mucizeleri ile insanları bembeyaz yapın' şeklinde bir şey öğretmem"⁴⁷⁵ diyerek isteği geri çevirir. Kevaddha, Buda'nın mucize göstermesi konusunda ısrar etse de Buda istekleri geri çevirir. Ardından da üç tip mucize olduğundan bahseder. Bunlar; mistik gücün mucizesi, telepatinin mucizesi, eğitim mucizesidir.

Mistik mucizede, keşişin birçok mistik mucizesini kullandığı bir durum vardır. Birisi olarak birçok kişi olabilir, birçok kişi olarak birisi olabilir. Ortaya çıkar, kaybolur, duvarlar, siperler, dağlar boyunca engelsiz olarak sanki boşluktaymış gibi gider. Toprağa sanki suymuş gibi dalar. Su üstünde yürür. Havada kuş gibi kalır. Elleri ile güneşe ve aya dokunur. Onun uygulamaları *Brahma* dünyası kadar etkileyicidir. Buda, mistik mucizeyi bu şekilde anlattıktan sonra, onun inançlı birisi tarafından görüldüğünde yol açacağı problemleri anlatır. Buna göre, inançlı biri böyle bir mucizeyi gördükten sonra, bunu inançsız birine anlatabilir. O inançsız kişi de, "İçinde birçok mistik güç olan ve keşişlerin sanki *Brahma* dünyasındaymış gibi bedenleriyle etkileyici uygulamalar yapmasını sağlayan *Gandhari* büyüü denen mistik bir büyü var" şeklinde cevap verebilir. Buda, aynı şeyin telepati mucizesinin de benzer şekilde sonuçlanabileceğini söyler. Telepati mucizesinde de insanların zihnini okuyarak mucize gösterilmesi anlatılır.⁴⁷⁶ Her iki mucize türünün sakıncası onların bir delil olarak kullanıldığında yeterli etkiye sahip olamayacağıdır. Yani

474 Eliade, Dinsel İnançlar..., C. 2., s. 91.

475 *Kevaddha Sutta*, s. 276.

476 *Kevaddha Sutta*, s. 277-279.

Buda, kendisinin veya Buda'nın öğretisine sahip başka birisinin bir mucize göstermek suretiyle öğretinin doğruluğunu ispatlamaya çalıştığında onun sergilediği şeyin öğretilen kaynaklanmadığını, bunun olsa olsa bir büyü olabileceğini söyleyenlerin çıkacağını, böylece de insanların öğretiye gelmeyeceğini anlatmak ister.

Buda için en önemli mucize eğitim mucizesidir. Eğitim mucizesini Buda, "Keşiş şöyle eğitim verir; düşüncelerin böyle yönet, böyle yönetme. Şeylere dikkatini böyle topla, böyle toplama, bunlarla gir ve orada kal."⁴⁷⁷ İşte bu eğitim mucizesidir" şeklinde tanımlar. Anlatıya göre önemli olan insanlara bazı olağanüstülükler göstererek onları etkilemek ve öğretiye çağırmak değildir. Zira böyle bir yöntemin başarısız olma şansı yüksektir. Ancak insanlara nasıl konsantre olacakları, çeşitli mistik hallere nasıl girecekleri ve böylece kurtuluşa nasıl ulaşacakları anlatılmalıdır.⁴⁷⁸ İnsanlara mucizevi güçleri kullanmayı öğretmek büyücülükten öte bir anlam taşımaz ve Nirvana yolunda hiçbir fayda sağlamazken, Buda'nın geliştirdiği sistemi anlatmak onların hem dünya hem de ölüm sonrası yaşamları için faydalı olabilecek bir eğitim olarak görülür.

Patika Sutta'da, Buda'ya tabi olduktan sonra onu terk etmek isteyen birinden bahsedilir. Sunakkhatta ismindeki kişinin Buda'yı terk etmek istemesinin sebeplerinden bir tanesi Buda'nın bir keramet göstermesidir. Bunu söylemesi üzerine Buda ona, "Ne düşünüyorsun Sunakkhatta, sence mucize gösterip göstermemek birinin acılarını tamamen yok etmesini sağlayan Darma öğretimin amacı mıdır?" diye sorar. "Evet" cevabını alınca, "Öyleyse mucize hizmetinin amacı ne olur? Aptal adam. Hatandan ne kadar uzakta olduğunu gör" diyerek keramet göstermeye karşı çıkar ve gerçek kerametın acıları yok etmekten geçtiğini vurgular.⁴⁷⁹ Buna benzer bir açıklama tasavvufta şeyhliğin önemini vurgulamak için yapılır. Tasavvuf düşüncesine göre şeyhte bir keramet görülmemesinin, şeyhten değil, müritten kaynaklandığı kabul edilir; çünkü şeyh, baştan ayağa keramettir ve kerametini müritten gizlemiştir.⁴⁸⁰

477 Burada, girilmesi gereken yerler cana olarak adlandırılan mistik hallerdir.

478 *Kevaddha Sutta*, s. 276-284.

479 *Patika Sutta*, s. 8.

480 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 56.

Budizm’de olduğu gibi tasavvufta da keramet göstermek bir eylem olarak kabul edilmekle beraber velilerin keramet göstermekten kaçınmaları gerektiği de vurgulanır. Bunun sebebi de hem keramet göstermenin getireceği sorumluluk hem de keramet dolayısıyla insanların ona teveccüh göstermesi, bunun da velinin nefsinin şımarabileceği endişesi olarak gösterilir.⁴⁸¹ Bu sebeple veli, kendisinden görülen keramete güvenemez. Öyle bir düşüncesi de olamaz.⁴⁸² Dolayısıyla veli olduğunu iddia eden birisi için önemli olan keramet göstermek değil, davranış ve tutumlarıyla veli olduğunu ispat etmektir. Bayezid-i Bistami’ye atfedilen bir kaç söz, açıklayıcı bir örnek olarak gösterilebilir. Bir gün ona, *“Falan kişi bir gecede Mekke’ye gidiyor, diyorlar ne dersin?”* diye sorarlar. O da *“Şeytan da Allah’ın lanetine uğramış bir varlık olduğu halde, bir anda doğudan batıya ulaşıyor. Bunda şaşılacak ne var?”* der. Bunun üzerine tekrar, *“Falan, suyun üzerinde yürüyor”* der. Ona da, *“Balık da suda yüzyüyor, kuş da havada uçuyor”* diye karşılık verir. Bir başka rivayette yine Bayezid’in, *“Bir adam suyun üzerine seccade serse, gökyüzüne bağdaş kurup otursa, emir ve nebiy çizgisindeki tavrını görmedikçe ona aldanmayın”* dediği nakledilir. Benzer şekilde Cüneyd de *“Manevi nimetleri görüp onlardan zevk almak kerametlere aldanmak havassın kalplerini perdeler”*⁴⁸³ diyerek keramete ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini vurgular. Budizm de tasavvuf da kerameti, sadece olağanüstü meziyetler sergileme olarak görmez. Asıl önemli olan, kişinin öğretiye bağlı kalıp onun gerekliliklerini yerine getirmesi ve nefsiyle mücadele etmesidir. Gösterilen olağanüstülükler, bu tip bir gelişmeyle desteklenmediği sürece büyü ve sihirden öte bir anlam ifade etmez.

Kerametın varlığını kabul eden Hacı Bektaş, en büyük keramet olarak peygamberlerin ve velilerin sözünü gösterir. Ona göre mucize ve keramet manada başka olsa bile görünüş itibarıyla büyüye benzer. Büyücülerin yaptıkları görünüşte mucizeye çok benzer. Fakat evliyanın bilgilerinin ve kerametlerinin kendilerinde bulunması olası değildir.⁴⁸⁴ Hacı Bektaş’ın sözden kastı müridin gözünü açacak, yüreğini

481 Uludağ, Keramet, s. 265.

482 Sülemi, s. 436; Sülemi, s. 67; Hazini, 78.

483 Serrac, s. 379.

484 Hacı Bektaş, Makalat-ı Gaybiye, s. 31-32.

saflaştıracak ve aydınlatacak sözlerdir. Şeyhten kerameti gören bir kimse, faydası olmayan başka dünyevî kerametlere yönelmez. Bir mürit, bir şey yer ve uyur veya başka şey yapar da şeyh kendisine, “*Sen şunu yedin. Böyle uyudun*” derse onun kerametinin bir faydası yoktur; çünkü mürit bunları zaten bilmektedir, şeyhin söyledikleri onun bilmediği bir şey değildir. Ancak müridin bilmediği gayba ait sırlarla onu bilgilendirmenin çok büyük faydası olur.⁴⁸⁵ Hacı Bektaş’ın görüşlerinin daha önce belirtilen sufilerin görüşleri ile uyduğu söylenebilir.

Sonuç olarak seçilmiş kişiler ya da karizmatik liderlerin pek çok yönleriyle insanlardan ayrıldığı söylenebilir. Farklılığın en önemli göstergesi de onlarda bulunduğu inanılan olağanüstü güçlerdir. Olağanüstü güçler çoğu zaman insanları bir ikna metodu olarak kullanılsa da her iki öğreti de böyle bir ikna yöntemini yanlış bulur. Tasavvuf ve Budizm’e göre en büyük keramet nefse ait arzuları sonlandırmak ve öğretiye uygun bir hayat yaşamaktır.

3.2. ÖĞRETMEN-MÜRŞİT VE ÖZELLİKLERİ

Dinler ya da dinlerin içinde ortaya çıkan tarikat tipi gruplar karizmatik şahsiyetlerin etrafında şekillenir. Liderlerin ölümünden sonra ise manevi olarak liderlikleri devam eder. Bununla birlikte tarikatın başında öğretmen sıfatıyla bir kişi, liderin kaldığı yerden teşkilatı yönetmeye devam eder. Karizmatik liderlerin kendilerinin de bir öğretmenlik vasfı bulunmakla beraber onları asıl görevi grubu oluşturmak, gerekli kuralları belirlemek gibi kuruluşa ait görevlerdir. Onlardan sonra gelenler oluşturulan kuralların icrası için çaba harcarlar.

Hint dinlerinde öğretmen için *Guru* tabiri kullanır. Guru Budizm’deki öğretmenler için de kullanılsa da incelenen metinlerde bu terime rastlanmamıştır. Bunun yerine öğretmen ifadesi geçer. İncelenen metinlerde öğretmenlerden bahsedilirken hem iyi bir öğretmenin nasıl olması gerektiği hem de eleştirilmesi gereken öğretmenlerden bahsedilir. İdeal bir öğretmen tipi olarak da Tathagata, yani Gotama Buda gösterilir. Tathagata ve Arahantlık, temelde bilgi ile

⁴⁸⁵ Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 54-55.

ilgili bir nitelik olduğundan ve hem fiziksel hem de metafizik alanı kapsadığından Buda, en ideal öğretmendir. O, insanların refahı ve mutluluğu için çalışan, onlara merhamet gösteren, bilgi sahibi birisi olarak nitelenir. O, doğruyu ve yanlış, takip edilmesi ve edilmemesi gerekeni bilen ve bunu insanlara açıklayan, davranışları ve konuşmaları birbiriyle tutarlı bir öğretmendir. O, geliştirdiği öğreti ile şüpheleri çözmüş, bütün *nasıl* ve *nedenleri* geride bırakmıştır.

Şeyh, kelime anlamı itibariyle *yaşlı kimse* anlamındadır. Buradan yola çıkılarak kabile ve aile reisleri, uzun bir geçmişe sahip reisler, şan ve şöhrat sahibi kıdemli askerler için de kullanılır.⁴⁸⁶ Tasavvufi bir kavram olarak ise, *müritlere rehberlik yapan ve onları irşat eden kişi* olarak geçer. Tasavvuf ehline göre şeyh, bir tarıkata intisap ederek seyr ü sülukunu tamamlayan ve şeriat, tarikat, hakikat ilimlerinde yüksek dereceye ulaşan kimsedir.⁴⁸⁷ Geçmiş olduğu tasavvuf yolunun tuzaklarını ve tehlikelerini bildiği için müridin kemale ermesinde zorunlu bir unsur olarak gösterilir.⁴⁸⁸ Müridin manevi ilerlemesinde bir mürşide olan ihtiyacının dört sebepten olduğu söylenebilir. Bunlar; tecrübe sahibi bir mürşidin tavsiye ve ikazları, ikazların sağlayacağı pratiklik ve zaman tasarrufu, mürşidin sohbetinden kazanılacak feyz, cemaatin getirdiği psikolojik halin zikir, nafile ibadet gibi gereklilikleri daha kolay hale getirmesi.⁴⁸⁹ Tasavvuf klasiklerinin çoğunda hakikate ulaşmanın ancak bir şeyh yardımıyla olacağına vurgu yapılır.

Tasavvufun kurumsallaşma sürecinde tekkelerin, tarikatların ön plana çıkmaya başlamasıyla belirli tasavvufi eğilimlere göre şekillenen tarikatların başındaki şeyhler de bu sayede daha önemli hale gelir. Şeyhlere verilen önem gittikçe artarak onların adeta insanüstü

486 A. Courtes, "Şeyh", İA, C. II, s. 461.

487 Reşat Öngören, "Şeyh", DİA, C. 39, s.50.

488 E. Geoffroy, "Shaykh", EI, Vol. 9, s. 397.

489 Necdet Tosun, *Derviş Keşkülü*, Erkam Yay., İstanbul 2014; s.36-38. Mürşidin sohbetinden kazanılacak feyz ile ilgil olarak Hacı Bektaş şöyle der; *uzun süre kendi çabanla elde edemeyeceğinin daba fazlasını evliyanın ve kamil şeybin bir saatlik sohbetiyle elde edersin. Nitekim bir kimse kendi çabası ve bilgisi ile bir sanat öğrenmek isterse başaramaz. Zamanla kendi gayretiyle öğrenmiş olsa da eksik olur ama öğretmenin yanında, kendi çabasıyla yıllarca öğrenemeyeceğini bir anda öğrenir. Bkz. Makalat-ı Gaybiye, s. 60-61.*

bir konuma yükseltilmesiyle sonuçlanır.⁴⁹⁰ Örneğin Kuşeyrî insanları, *nakil ve eser sabibi olanlar ile akıl ve fikir erbabı olanlar* şeklinde ikiye ayırır. Şeyhler ise iki sınıfın da üstündedir. İnsanlar için gizli olan şeyler şeyhler için apaçıktır. Yine insanların ulaşmaya çalıştıkları bilgiler şeyhlere Allah tarafından verilir.⁴⁹¹ Kuşeyrî'nin şeyhliğe yüklediği anlam daha önce bahsedilen velilik ile benzerlik gösterir. Şeyhlik ile velilik arasında bazı farklar olsa da *bilgi* sahibi olmaları ikisinin buluştuğu bir kesişim noktasıdır. Şeyhlerdeki bilgilerin daha ziyade öğreti ve fiziksel alan ile olduğu söylenebilir. Her ne kadar şeyhler de bilgi kaynağı olarak keşif, ilham gibi yollardan faydalansa da edinilen bilgi mürşitlerin eğitimi için kullanılır. Bu açıdan şehirler, Budizm'deki Tat-hagata ile bir benzerlik gösterir.

Budizm ve tasavvufta liderler öğretici, yol gösterici kişiler olmaları yönüyle öğretmen olarak nitelendikleri gibi *doktora* da benzetilirler. Kurtuluş yolundan uzaklaşmış, dünyaya dalmış kişilerin bir çeşit manevi hastalık içinde oldukları fikrinden hareket edilen böyle bir benzetmede liderler tedavi yollarını bilen kişiler olarak kabul edilir. Örneğin Buda, önce hastalığı teşhis eder, ardından hastalığın sebeplerini görür en son da hastalıktan kurtulmak için gerekli olan tedaviyi uygular. Tasavvufta da mürit-mürşit ilişkisi doktor-hasta metaforu etrafında anlatılır. Nasıl ki hasta kişiler iyileşmek için doktora muhtaçsa, müritler de manevi anlamda iyileşmek için mürşide muhtaçtır.⁴⁹² Sülemî, bir mürşit arayan müridin durumunu, *arayıp bulduğu hekim, buna nazar ederek hastalığının sebebini bilir devasını da ona gösterir. Böylece derdine derman bulur, Allah'ın izniyle iyileşir*⁴⁹³ diyerek ifade eder. Hazini de iyi bir şeyhin nasıl olması gerektiğini anlatırken *müritlerin şeriat, tarikat ve hakikat* içindeki kusurlarını ve engellerini ortadan kaldırarak kalp hastalıklarını tedavi etmelidir⁴⁹⁴ der. Tasavvuf ve Budizm'deki böyle bir benzetmeyi iki şekilde değerlendirmek

490 Şeyhliğin geçirmiş olduğu evreler için bkz. Fritz Meier "Khurasan and the End of Classical Sufism", *Essay on Islamic Piety and Mysticism*, Translate, John O'Kane, Brill Pub., Leiden 1999, ss. 189-219.

491 Sülemî, s. 481;

492 Hazini, s. 114-115.

493 Sülemî, s. 7.

494 Hazini, s. 112.

mümkündür. İlkine göre dünyaya dalmış, hak yolundan uzaklaşmış kişiler manevi bir hastalığa yakalanmıştır ve tedavi edilmesi gerekir. Diğer bir yoruma göre de hak yolundan uzaklaşan kişiler aslına döndürülmeye çalışılır. Yani insan bedeni için asıl olan sağlıklı olmaktır. Hastalık insana sonradan gelen ve onun bedeninin dengesini bozan, hatta çürüten arızı bir durumdur. Bunun gibi kurtuluş yolundan uzaklaşmış, dünyaya dalmış kişilerin de özü aslında doğru yola meyllidir. Buda'nın veya velilerin yapmaları gereken şey, gerekli tedavi yöntemini uygulayarak kişiyi aslına döndürmektir.

Şanga teşkilatında iki tip öğretmen bulunur. Bunlardan birisi *upa-dhyaya* denilen hocadır ve keşiş adayına Darma'yı öğretir. Diğer de *acherya* denilen hocadır. O da keşiş adayına bilmesi gereken kuralları öğretir.⁴⁹⁵ Suttalarda böyle bir ayırmadan söz edilmez. Benzer şekilde tasavvuf tarikatlarında da şeyhler *talim şeyhi*, *sohbet şeyhi* ve *tarikât* (ir-şat/sülûk/terbiye) *şeyhi* şeklinde ayrılır.⁴⁹⁶ Talim şeyhleri İslam'ın zahir ve batın kısımlarını öğreten takva sahibi kişilerdir. Onlar, bir yandan dini ilimlerde bilgi verirken bir yandan da müritlerin ahlakını geliştirmesine yardım eder. Sohbet şeyhleri söz ve davranışlarıyla etki-leyerek müridi geliştirmeye çalışır. Terbiye şeyhi ise kendisine bağ-lanan bir müridi tıpkı bir anne babanın çocuklarını, bir öğretmenin öğrencisini, bir ustanın çırağını yetiştirmesi gibi yetiştirir.⁴⁹⁷ Öğret-menler arasındaki böyle bir görev dağılımı, Şanga ve tekke/tarikatla-rın kurumsallaşma açısından benzer bir yapılanma olduğunu gösterir. Dağılıma göre aydınlanmaya gelen öğrenciler kendi alanlarında uzmanlaşmış kişilerden gerekli eğitimleri alırlar.

3.2.1. Eleştirilen Öğretmenler

Budist metinler, öğretmenlik hakkında bilgi verirken ideal öğret-men tipinden olduğu kadar eleştirilmesi gereken öğretmenlerden de bahseder. Suttalarda eleştirilmesi gereken üç tip öğretmenden bahse-dilir. Bunlardan ilki, *uğruna evini terk edip evsizliğe geçtiği halde samanalığın* (keşişliğin) *bedefine ulaşamayanlardır*. Bunlar samanalığı başaramadığı

495 Turan, *Budizmde...*, s. 60.

496 Öngören, s. 51.

497 Öngören, s. 51.

halde insanlara “*Bu sizin için iyidir, sizi mutlu eder*” diyerek doktrini anlatır. Ancak onun anlattıklarına insanlar inanmaz ve ayrılarak kendi yollarına giderler. Buda, böyle bir öğretmeni *Kendisini kovan kişiye yaklaşan birine ya da kendisinden yüz çevireni kucaklayan birine* benzetir.⁴⁹⁸ Bu tip kişiler daha kendi kurtuluşlarını bile başaramamışken başkalarının kurtuluşunu sağlama çabası içine girer. Dolayısıyla örnek gösterilen ilk tip, aslında zararsız bir öğretmendir. Onun zararı kendisinedir; çünkü o herhangi bir mertebeye erişmeden insanları davet etmeye başlar. İnsanlar da etrafında toplanmadığı için söylediklerinin bir değeri kalmaz.

Buda’ya göre öğretmen tam olarak aydınlanmaya ulaşmadığında ve öğretiyi bu haliyle yaymaya çalıştığında, öğrenci doktrine göre yaşayamaz ve doğru davranışı sürdüremez. Sonuçta ondan ayrılır veya birisi gelip ona durumu izah ederek öğretmenini ve onun doktrinini terk etmesi gerektiğini söyler. Bu durumda öğretmen de yaymış olduğu öğreti de kabahatlidir fakat öğrenci değildir. Ancak herhangi birisi gelip müride, mürşit tarafından bildirilen öğretiye göre yaşaması gerektiğini söyler de öğrenci de buna uyarsa hepsi kabahatli duruma düşer.⁴⁹⁹

Eleştirilmesi gereken ikinci tür öğretmenler de, *uğruna evini terk edip evsizliğe geçtiği halde samanalığm hedefine ulaşamayanlardır*. Aynı şekilde bunlar da samanalığı başaramadığı halde, “*Bu sizin için iyidir, sizi mutlu eder*” diyerek doktrini anlatır. Birinci örnekten farklı olarak, çevresindeki müritleri ona inanırlar ve onunla kalmaya devam ederler. Buda, böyle bir öğretmeni, *Kendi alanını ihmal eden, komşusunun alanını ayıklamayı düşünen bir adam gibi* görür.⁵⁰⁰ Buda böyle bir durumda, hem mürşit hem öğreti hem de öğretmenin kabahatli olduğunu söyler; hatta başka birisi gelip de müride doğru yolda olduğunu söylerse o da kabahatli duruma düşer.⁵⁰¹ Eleştirilen ikinci tür öğretmen de birincisi gibi hakikate ulaşamamıştır; ancak o, insanları ikna etme konusunda başarılı olmuş ve çevresinde bir taraftar kitlesi toplamayı başaramamıştır. Dolayısıyla ilkinden farklı olarak böyle

498 Lohikka Sutta, s. 294.

499 Pasadika Sutta, s. 113.

500 Lohikka Sutta, s. 294.

501 Pasadika Sutta, s. 113-114.

öğretmenler zararlıdır. Onlar, hem kendisine hem de kendisine inananlara zarar verir. Böyle bir öğretmenin kuracağı sistem insanları kurtuluşa ulaştırmak bir yana ondan daha da uzaklaştıracaktır.

Pasadika Sutta'da kötü bir öğretmenin nelere sebep olabileceği anlatılır. Anlatı, Niganthalı Nataputta isimli bir öğretmenin ölmesi ile başlar. Öğretmen ölünce, geride kalanlar arasında bazı tartışmalar başlar. Tartışmalar bölünmeye doğru gider. İkiye bölünen tarikat üyelerinin birbirlerinin görüşlerine karşı çıkması ve olayların büyümesi üzerine tarikat dağılır. Durum, Buda'ya iletilir. Buda, "*Burada kötü duyurulmuş, eğitici olmayacak şekilde gösterilmiş, sakinleştirmede başarısız bir doktrin ve disiplin var; çünkü onu ilan eden tam aydınlanmış değildi*"⁵⁰² diyerek tarikatın dağılmasında asıl sorumlunun öğretmen olduğunu söyler. Buradaki öğretmen, uğruna evini terk edip evsizliğe geçtiği halde Samanahığın hedefine ulaşamayanlardır cümlesine bir örnek oluşturmaktadır.

Eleştirilmesi gereken üçüncü tür öğretmenler ise, uğruna evini terk edip evsizliğe geçip samanahığın hedefine ulaşanlardır. Bu öğretmenler hedeflerine ulaşmış olsalar da çevresindekiler onun sözlerine kulak asmayarak onu terk ederler. Buda bu tip bir öğretmeni, eski zincirlerinden kurtulup başını yeniden derde sokan birisi olarak görür.⁵⁰³ Böyle bir durumda mürit doktrine göre yaşayamaz, ondan ayrılırsa o, başarısız olmuş, fırsatı kaçırmış birisi olarak değerlendirilir; çünkü hem mürşit hem de öğreti gerekli niteliklere sahiptir. Bu durumda mürit kabahatli, mürşit ve öğreti ise takdire değer olarak değerlendirilir. Mürşide birisi gelip de "Öğretmenin tarafından ilan edilen öğretiyi takip etmelisin" diyen birinin de erdem kazanacağına inanılır. Üçüncü tür öğretmenler için aslında bir zarardan bahsetmek pek mümkün değildir. Onlar, hedefine ulaşmışlar ancak bunu insanlara anlatmada başarısız olduklarından başka insanların kurtuluşa ulaşmasını sağlayamamışlardır.

Budizm'deki öğretmen tasnifinin bir benzeri tasavvuf için de geçerlidir. Tasavvuf düşüncesinde, müritlerin yolculuğunda şeyhlerin merkezi konumu onları mutlaka temin edilmesi gereken bir ihtiyaç haline getirir. İnsanların ihtiyacından faydalanmak isteyen bazı

502 *Pasadika Sutta*, s. 112.

503 *Lohikka Sutta*, s. 294.

kişiler de şeyhlik yaptığını iddia ederek kendi geçimlerini sağlamaya çalışır. Tasavvufta bu tür şeyhlere, *ehl-i teşeyyüh*, *müteşayih*, *müteşeyyih*, *kâl şeyhi*, *yâl şeyhi* gibi isimler verilir ve müritlerin şeyhe intisap etme konusunda dikkatli olmaları istenir.⁵⁰⁴ Sahte şeyhlerden *kâl şeyhi* sözde şeyh, *yâl şeyhi* de *menfaatçi şeyh* olarak geçer. Sözde şeyhler, çevresinde topladıkları kişileri yoldan çıkaran, hatta onları dolandıran kişiler olduğundan şeyhlik iddiasında bulunan herkese inanmamak gerektiği de söylenir.

3.2.2. İdeal Öğretmenler

Budist metinlere göre iyi bir öğretmenin niteliği, onun sadece öğretiyi kavraması veya samanalığı başarıp başaramamasıyla ilgili değildir. İyi bir öğretmen hem samanalığı hem de öğretiyi, insanlara en iyi şekilde anlatmayı da başarmalıdır. Yani kişilerin bilgi sahibi olmaları kadar bilgiyi aktarma teknikleri de önemlidir. Eğitim sırasında yapılacak bir yanlış, kişilerin öğretiden uzaklaşmalarına sebep olacağından öğretmenlerin konuşmaları, hitabet yetenekleri gibi hususlarda da kendilerini geliştirmeleri gerekir. Yine iyi bir öğretmen bildiği şeyleri öğrencilerden saklamamalıdır. Buda'nın ölümüne yakın Ananda, Buda'ya gelerek, "*ölmeden önce tarikat hakkında söyleyecek bir şeyi olup olmadığını*" sorar. Buda da cevaben, "*Ananda, tarikat benden ne bekler. Ben gerçeği (Darma'yı) açık ve gizli arasında bir fark gözetmeden vaaz ettim. Tathagata'nın, yumruğunu sıkarak gibi gizli tuttuğu hiçbir öğretisi yoktur. Sadece, 'Tarikatın sorumluluğunu üstleneceğim' ya da 'Tarikat bana bağlı olacak' diyen birisi tarikat hakkında bir şeyler söyler, oysa Tathagata, 'Tarikatın sorumluluğunu üstleneceğim' ya da 'Tarikat bana bağlı olacak' diye düşünmez*"⁵⁰⁵ şeklinde cevap verir. Buda'nın burada söyledikleri öğretmenlerin nasıl olması gerektiğine dair bir vurguda bulunurken, bir yandan da tarikatın kurumsallaşmasına yönelik ifadeler olarak değerlendirilebilir. Şanga'nın başındaki kişiler, öğrencilerini sadece kendisine bağlı birer hizmetkâr olarak görmemeli, onlardan öğretiye dair bir şeyler saklamamalıdır. Kısaca ihtiras sahibi olmamak şeklinde özetlenebilecek bu tavırlar, kişilerde kendisini Şanga'nın başına

504 Bkz. Uludağ, "Şeyh", s. 335; Öngören, "Şeyh", s. 51.

505 Maha Parinibbana Sutta, s. 107-108.

geçici bir süreliğine geldiği, kendisinden sonra da başkalarının geleceği bilincini oluşturmaya yöneliktir. Burada öğreti ve öğretinin anlama ve anlatma merkezi konumunda olan Şanga ön plana çıkmaktadır. Bu durumu, daha önce de belirtilen, otoritenin insandan alınarak öğretiye verilmesi anlayışının farklı bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür.

Tasavvuf düşüncesinde şeyhlerin merkezi konumları onların istediği gibi hareket edebilecekleri anlamına da gelmez. Şeyhlerin şeri konularda yetkin bir kişi olması, karşılaştığı soru ve sorunları çözme konusunda tereddüt yaşamayan birisi olması gerekir. Bu sebeple şeyhlerin özelliklerinden bahsedilen eserlerde genellikle *ilim* konusuna vurgu yapılır. Hazini'ye göre Yesevîlik'te şeyhlik için kırk dört ilim makamına sahip olmak gerekir. Bunlar olmadan şeyhlik kazanılmaz. Kırk dört makamdan bazıları, *sağlam tövbe, faydalı ilim, nefisine bâkim olmak ve yumuşak huylu olmak, olgun akıl sahibi olmak, tam marifet, tam teslimiyet, alçak gönüllülük içinde izzetini korumak, tam kanaat, sadakat ve doğruluk, sağlam iman, ibadet, zikir, züht ve takva, fakr u fena, şükür, cömertlik, güzel ahlak, hassas kalpli olmak ve ağlamak, olaylar karşısında tecrübe ve hikmet kazanıp bunları amellere yansıtma*⁵⁰⁶ şeklinde sıralanabilir. Sıralanan özellikler hem kişinin kendi gelişimine hem de müritleri ile kuracağı ilişkiye işaret eder. Şeyh, ilim konusunda ne kadar ileri giderse kendi yolculuğunda o kadar emin adımlarla ilerler. Bunun yanında müritlerin sorularına cevap vermede sıkıntı yaşamayacağı için de çevresindeki müritlerin yolculuğunda onlara yardımcı olur.

Budist metinlerde öğretmen-öğrenci ilişkisinin en ideal olanı, *tam aydınlanmış bir öğretmen, iyi ilan edilmiş bir doktrin ve doktrini takip eden, ona uygun davranan bir öğrenci* birlikteliğine yatmaktadır. Böyle bir durumda herkes kazanır. Herhangi birisi, öğrenciye gelip “*Bu sistemi takip ederek başaracağız*” derse bunu söyleyen kişi, söylenen şey ve söylenenleri duyup daha fazla çalışan kişi de erdem kazanır.⁵⁰⁷ Buda, en ideal öğretmen olarak kendisini gösterir. Çünkü o hem öğretiyi bulmuş hem en iyi şekilde anlatmış ve çevresine gelenlerde eksiksiz

506 Hazini, s. 109-110; 118-119.

507 *Pasadika Sutta*, s. 113-114.

olarak anlamıştır. Buda'nın öğretmenliği ile ilgili özellikleri tanrılar tarafından da övülür. *Maha Govinda Sutta*'da Tanrı Sakka, Otuz Üç Tanrı olarak bilinen tanrılar topluluğuna Buda'yı över. Sakka, bunu yaparken onun daha ziyade öğretmenlik ve öğretiyi yaymadaki başarısı üzerinde durur; çünkü Tanrılar açısından önemli olan öğretiyi yayacak, onu hakkıyla anlatacak ve böylece insanların kurtuluşunu sağlayacak bir kişinin bulunmasıdır. Bunu layığıyla yerine getirecek en iyi kişi olarak da Buda gösterilir. Buda'nın, Tanrı Sakka tarafından dile getirilen niteliklerini; insanlar için en iyi öğretiyi bulma, bulduğu öğretiyi çok iyi şekilde anlatma ve yayma, bulduğu öğreti ile uyumlu bir yaşam sürme, haklı bir üne sahip olma gibi başlıklar altında toplamak mümkündür.

Tanrı Sakka'nın, Buda için söylediği ilk övgü, *"Geçmişe ve geleceğe baktığımızda Kutlu Kişiden başka çoğunluğun refahı, mutluluğu için uğraşacak, dünya için merhamet gösterecek, insanların ve devaların refahı ve mutluluğu için çalışacak başka bir öğretmen bulamayız"*⁵⁰⁸ şeklindedir. Parçaya göre Buda, sadece kendisi ve müritleri için değil neredeyse tüm insanlar için bir kurtuluş umududur. Buna benzer bir ifadeyi Hacı Bektaş'ın velilik tanımında görmek mümkündür. Hacı Bektaş'a göre evliya yetmiş iki milleti kabul eder, herkese dua ve himmetle yardım eder; bu haliyle evliya bitmeyen bir denize benzetilir. Hacı Bektaş bunu, *nasıl ki bütün âlem denizin suyunu içse denizin suyu ne azalır ne de artar, evliya da tüm insanlara yardım etmekle bir eksiklik duymaz*⁵⁰⁹ sözleriyle dile getirir. İki durumda da kişiler kendisine intisap etsin ya da etmesin herkesin mutluluk ve refahı için çabalayan kişiler olarak resmedilir. Cevahirü'l-Ebrar'da da şeyh, Allah yolunda çalışan, gece gündüz bu yolda ilerleyenlere yardım ederek onların yolunu aydınlatan birisi olarak gösterilir.

508 *Maha Govinda Sutta*, s. 261.

509 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 49-50. Aynı eserde Hacı Bektaş, velilik ile şeyhliği aynı anlamda kullanır. İç temizliğinin şeyh sayesinde olabileceğinin anlatıldığı bölümde "Sanat ve meslek, öğretmen veya usta olmadan öğrenilemez. Allah'ı tanıma ise bunlardan daha zordur ve işlerin en değerlisidir, her şeyin üzerindedir. Bu işin de bir usta olmadan kendiliğinden öğrenilmesi mümkün olamaz. Yüce Allah, büyüklüğü ile bu önemli iş için de ustalar buldu, öğretmenler gönderdi. Peygamberler ve veliler bu işin öğretmenleridirler. Demek ki o hazretler olmadan bu iş başarılamaz" (s. 57-58) diyerek iki kavramı birbirinin yerine kullanır.

Tanrı Sakka'nın Buda hakkında söylediği ilk şey onun öğretmenliği ile ilgilidir. Buda'nın ideal bir öğretmen olması başka şekillerde de dile getirilir. Sakka'nın aşağıdaki sözleri Buda'nın öğretmenliğine vurgu yapan ifadelerdir;

*“Kutlu Kişi, neyin doğru neyin yanlış olduğunu, neyin kusurlu ve neyin kusursuz olduğunu, neyin takip edileceğini ve neyin edilmeyeceğini, neyin sıradan neyin kutsal olduğunu, neyin bozuk, neyin adil, neyin karmaşık olduğunu çok iyi açıklamıştır ve bizler Kutlu Kişi'den başka böyle şeyleri açıklayacak başka birini bulamayız.”*⁵¹⁰

*Kutlu Kişi, öğrencilerine tıpkı Ganj ve Yamuna'nın birlikte akması gibi, Nirvana'ya ulaşma ve Nirvana ile birleşme yolunu çok iyi açıklamıştır. Bizler, Kutlu Kişi'den başka, Nirvana'ya ulaşma yolunu anlatacak bir anlatıcı bulamayız.”*⁵¹¹

Buda, bir Tathagata ve Arahant olduğu, eşyanın hakikatine dair ilahi bilgilere vakıf olduğu için, varlık âlemindeki çokluktan ve çokluğun yol açtığı karışıklıktan etkilenmez. Buda'nın zihni doğru-yanlış, sıradan-kutsal gibi konularda karışık değildir, aksine berrak bir zihne sahiptir. Karışık olmadığı için de Nirvana'ya ulaşma yolunu çok iyi açıklamıştır. Buda'nın berrak bir zihne sahip olması yine Sakka tarafından, “Kutlu Kişi, şüpheyi çözmüş, bütün “nasıl” ve “neden”leri geride bırakmış ve amacına uygun olan kutsal hayata başarıyla ulaşmıştır. Bizler, geçmişe ve geleceğe baktığımızda bu şekilde davranan Kutlu Kişi'den başka böyle bir öğretmen bulamayız”⁵¹² sözleriyle dile getirilir. Tanrı Sakka'nın Buda hakkında söylediği şüpheyi çözmüş, bütün “nasıl” ve “neden”leri geride bırakmış ifadesi de Buda'nın edindiği bilgiye dair bir söylemdir. Bu söyleme göre Buda'nın bilgisi, doğruluğundan şüphe edilmeyen bir bilgidir. O artık eşyanın tabiatı, doğadaki nedensellik gibi konuları geride bırakmış ve hakikate ulaşmış bir öğretmendir.

Tasavvufta da şeyhlerin bilgi, hakikat gibi kavramlar ile doğrudan bir ilişkisinin bulunur. Bilgi ve hakikat ile kurulan ilişki, Budizm'den farklı olarak, onlara verilen önemi arttırır. Tasavvufun oluşum

⁵¹⁰ Maha Govinda Sutta, s. 261.

⁵¹¹ Maha Govinda Sutta, s. 262.

⁵¹² Maha Govinda Sutta, s. 263.

sürecini tamamlamasından ve kurumsallaşmasından sonra şeyhlik makamının önem kazanmasıyla mürşit için bir şeyhe bağlanma kaçınılmaz bir zorunluluk haline gelir. Şeyh burada artık sadece kişilere öğüt veren, zaman zaman onları uyaran bir kişi olmaktan çıkarak, ulaştığı makamın verdiği yetki ile yaşadığı mistik tecrübeyi başkalarına da aktaran; hatta kişilerin istenilen mertebeye ulaşip ulaşamadıklarını da belirleyen bir otorite konumuna yükselir.⁵¹³ Belirleyici rolün bir sonucu olarak şeyhler, sorgulanamaz, karşı çıkılamaz bir hale gelir. Şeyhin emrine girdikten sonra ona muhalefet etmek, cehalet ve dalalet olarak kabul edilir.⁵¹⁴ Şeyhe muhalefet etmek bir anlamda onunla aynı yolda bulunmayı reddetmek, onun yolunda durmamak, aradaki bağları koparmak demektir; çünkü şeyhler, Suttalardaki ifadeler ile söylenecek olursa, *doğru-yanlış, kusurlu-kusursuz, takip edilecek-edilmeyecek, sıradan-kutsal, bozuk-adil, düzgün- karmaşık* şeyleri ve bunlar arasındaki farkları çok iyi açıkladığı, kişinin de bunların doğası hakkında bilgi sahibi olabilmek için bir şeyhe ihtiyacı olduğu için mürit sadece dinlemek ve anlamaya çalışmak ile yetinmelidir. Hazini, şeyhin huzurunda bütün gün türlü türlü yemekler yemek ve geceleri uyku ile geçirmek, manevi yolları ve kapıları kapamaz; fakat şeyhinden ayrılıp kendi başına oruç ve namaz gibi ibadetlerle meşgul olmak, az yemek ve dervişler gibi çıplak gezip ağlamakla Allah'a ulaştıran kapılar açılmaz⁵¹⁵ derken, şeyhin otoritesi ve mutlaklığına vurgu yapar. Yorumu göre kişinin tek başına, şeyhsiz Allah'a ulaşması imkânsızdır.

Tanrı Sakka'nın Buda için dile getirdiği övgülerden bir başkası da onun öğreti-hayat ilişkisine bir göndermede bulunur. Sakka, *Kutlu Kişi konuştuğu gibi davranır, davrandığı gibi konuşur. Bizler, Kutlu Kişiden başka öğretilerinin her detayında bu şekilde davranan başka bir öğretmen bulamayız*⁵¹⁶ derken Buda'nın söylediği şeylerin kuru bir öğüt şeklinde kalmadığından, öğretiyi kendi hayatına da uygulayarak insanlara

513 Tasavvufta ulaşılan haller veya mertebeler bireysel bir tecrübeye işaret ettiği için kişilerin ulaştıkları hali/mertebeyi başkalarına aktarıp aktaramayacağı tartışılan konulardandır. Bkz. Abdullah Kartal, "Tasavvufi Tecrübe Aktarılabilir mi?", Süleyman Uludağ Kitabı, Haz. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 2008, ss. 445-460.

514 Hazini, s. 114-115.

515 Hazini, s. 114-115.

516 Maha Govinda Sutta, s. 262.

örnek olduğundan bahseder. Buda hakkında Sakka'nın söylediğine en çok benzeyen söz, Mevlana'ya ait olduğu söylenen, *ya olduğun gibi görün ya da görüldüğün gibi ol* sözüdür. Bunun dışında konuşma-davranış birlikteliği, sözden ve söze kaynaklık eden öğretiden eyleme giden bir ilişkidir. Bu ilişki İslam düşüncesinde ilim-amel ilişkisi şeklinde yer alır. İlim-amel birlikteliği sadece şeyhler için değil tüm inananlar için geçerli bir durumdur. Kur'an'da konuyla alakalı olarak, *Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerle kitap taşıyan eşeğin durumu gibidir* (Cuma/5) ayetiyle belirtildiği gibi kişilerin din ya da öğreti hakkında bildikleri şeyler kuru bir bilgi olarak kalmamalı bilgi, eyleme dönüşmelidir.

Budist düşüncede ilim-amel ilişkisi sadece liderlere özgü değildir. Budist öğretiye inanan herkesi kapsayan bir tutumdur. *Kutsal sözleri öğrenip de onları yaşamında uygulamayan düşüncesiz kişi kutsal yaşamın sevincine ulaşamaz. Ancak birkaç kutsal söz bildiği halde bunları yaşamında uygulayan, eğilimlerden, nefretten, yanılgılardan kurtulmuş, doğru görüşlere ve özgür bir akla sahip olmuş, bu dünyaya ve öte dünyaya olan tüm tutkular-dan kurtulmuş kişiler vardır. İşte böyle insanların yaşamı kutsal bir yaşamdır*⁵¹⁷ gibi sözlerle bakıldığında bilgi kadar önemli olan bir başka kavramın da uygulama olduğu görülür. Kişiyi doğru yola sevk edecek, kurtuluşa ulaştıracak şey çok fazla şey ezberlemek değildir. Öğrenilen, ezberlenen şeyler az da olsa hayatta bir karşılık bulmalı kişinin davranışları değiştirmelidir. Tasavvuf ve Budizm'de eyleme ağırlık veriliyor olması, bilginin geri plana itildiği gibi bir anlayışın sonucu değildir. Üzerinde durulan nokta bilginin yanında, onunla beraber eylemin/uygulamanın da gerekliliğidir. Bu konuda Bhagavatgita'da geçen, *meyvesiz sözler söyleyip, söylediklerini yaşamında uygulamayan kişi, güzel ve renkli gözüken fakat kokusu olmayan bir çiçeğe benzer. Ancak, az da olsa meyvesi olan sözler söyleyen ve onları yaşamında uygulayan kişi, kokusu ve rengi olan güzel bir çiçek gibidir*⁵¹⁸ sözü ile *amelsiz ilim, meyvesiz ağaç gibidir* sözü birebir benzerlik gösterir. Her iki durumda da koku ya da meyve bir sonuçtur. Ortaya çıkmaları başka bir şeye bağlı olsa da ortaya çıktıkları şeye de değer verilmesine sebep olan bir öneme sahiptirler.

517 Dhammapada, s. 44.

518 Dhammapada, s. 52.

Pasadika Sutta'ya göre iyi bir kutsal yaşam için mürşit-mürit-öğreti üçlüsünün yanında başka gereklilikler de vardır. Gereklilikler metinde, kıdemli öğretmenler ve kıdemli öğrenciler varsa; ancak bu niteliklere sahip keşişler, genç keşişler, kıdemli rabibeler, tarikat mensubu olmayan takipçiler, kadınlar, erkekler, bekârlar (dini nedenlerle evlenmeyenler) yoksa veya öğretiyi başarılı, gelişmiş, yaygın, iyi bilinen, her tarafta ilan edilmiş değilse ya da halk desteği almamışsa kutsal yaşam kusurlu olur cümleleri ile ifade edilir.⁵¹⁹ Parça göz önünde bulundurulduğunda iyi bir kutsal yaşam aslında tüm öğelerinin mükemmel olduğu bir sistem ile mümkün olabilmektedir. Öğelerden bir tanesinde bile ortaya çıkacak bir aksaklık kutsal yaşama zarar verecektir. Kıdemli öğretmenler, öğretinin en iyi şekilde anlatılabilmesi için gereklidir. Özellikle de Buda öldükten sonra öğretiyi anlatacak, onu kabul etmiş kişilerin tekrar eski inançlarına dönmelerini engelleyecek ya da yeni takipçiler bulacak kişilere ihtiyaç olacaktır. Kıdemli öğrenciler ise zamanla öğretmen olacak ve yeni Şangalar kuracak öğrencilerdir. Bunun yanında Şanga'ya yeni gelen kişilerin örnek alabileceği, Bikşuluğu görerek öğrenebileceği kişiler olarak da kabul etmek mümkündür.

Budist metinlere göre kutsal yaşam, en ideal şeklini Buda'nın geliştirdiği öğretilerde bulur. Buda'nın öğretisinde en tepedeki kişiden en aşağıya kadar herkes gerekli şartları sağlamıştır. Bu durum Buda'nın kendi ağzından şöyle anlatılır;

Cunda, ben dünyada Arabant, tam aydınlanmış Buda olarak ortaya çıktım. Darma iyi ilan edildi. Müritlerim gerçek Darma'da ustalar, kutsal yaşamın tam saflığı onların zihinlerinde açık ve belli olmuş, onlar arasında başarılı bir şekilde temellenmiş. Benim yaşamım yakında sona erecek. Ancak, keşişler arasında kıdemli, deneyimli, eğitilmiş, becerikli, bağımlılıklardan kurtulmuş, Darma'yı iyi ilan edebilecek, gerçek Darma kanalıyla muhalif doktrinleri yalayabilecek ve bunları yaptıktan sonra Darma'nın esası bir yorumunu verecek öğretmenler var. Orta dereceli, yetiştirilmiş ve tecrübeli keşişler ve müritler, acemi rabibeler var, beyaz kıyafetli tarikat dışı takipçiler, kadınlar, erkekler, bekârlar, bekâr olmayanlar var.

519 Pasadika Sutta, s. 114-115.

Başarılı ve gelişmiş olarak ilan ettiğim kutsal yaşam insanlar arasında yaygın, iyi bilinen, her tarafta ilan edilmiş, halk desteği almıştır. Dünyada şimdi var olan bütün öğretmenler arasında böyle bir şöbrete erişmiş ve benimki kadar takipçisi olanını görmedim. Dünyadaki bütün gruplar ve tarikatlarda benim Şangam gibi şöbretli ve iyi takip edilen başka birini görmedim. Eğer birisi tam başarılı, mükemmel, eksiksiz, gereksiz hiçbir şey olmayan, bir kutsal yaşamdan bahsetmiş olsaydı, bu kutsal yaşamdan bahsederdi.⁵²⁰

Yukarıdaki parçada açar ibare, “Benim yaşamım yakında sona erecek” cümlesidir; çünkü Buda, öğretisini kurarken sadece kendi zamanı ve kendi çevresinde toplanan kişiler için kurmaz. Onun istediği, tüm insanları kurtuluşa ulaştırmaktır. Dolayısıyla Buda’nın kendi öğretisinin mükemmelliğini anlatırken kullandığı argümanlar kendisinden sonra öğretinin ve teşkilatın bir zarar görmeden devam etmesi ile ilgilidir. Parçaya göre öğretinin yani Darma’nın sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi öğretiye mensup kişiler tarafında iyice anlaşılması, *başarılı bir şekilde temellenmesi* gelir. Keşişler Darma konusunda uzman oldukları için Buda’nın ölümünden sonra ortaya çıkacak ve insanları kendilerine bağlamaya çalışacak kişilerin öğretilerine veya Buda’nın yaptığının bir benzerini yaparak, Budizm’e karşı yeni bir sistem oluşturan kişilerin öğretilerine karşı Budizm’i en iyi şekilde savunabileceklerdir.

Budizm, Şanga diye bir teşkilat kurmuş olsa da herkesin teşkilata kabul edilmesi mümkün değildir. Orta dereceli, yetiştirilmiş ve tecrübeli keşişler ve müritler, acemi rahibeler var, beyaz kıyafetli tarikat dışı takipçiler, kadınlar, erkekler, bekârlar, bekâr olmayan kişiler de Budizm’i Şanga dışında yaşayarak halkın arasına yerleştirmeye ve Budizm’i belirli bir zümrenin inancı olmaktan çıkararak genişletecek kişilerdir. Bu sebeple Buda, kendi öğretisinden *halk desteği almıştır* diye bahseder. Yani inanç, genele yayılmış vaziyettedir. Buda kendi kurduğu sistemi öyle bir yerde görmektedir ki herhangi birisi, isim vermeden mükemmel bir öğretiden bahsetmiş olsa kesinlikle Buda’nın geliştirdiği öğretiyi anlatmış olacaktır. Tasavvufta da öğretinin halk tarafından

520 Pasadika Sutta, s. 117-118.

kabul görmesi ve insanların tarikatlara gelmesi tarikatın devamı için önemli bir unsurdur. Bunun yanında tasavvufta halk desteği kadar önemli başka bir konu da iktidarın desteğini almaktır. *Rab-ı Sultan* olarak bilinen bu durum, padişahla irtibatlı olmaktır. Tarikatın dağылmadan devam edebilmesi için önemli bir unsur olarak gösterilir. Tarikat ehli kimselerin yöneticilerle ve padişahla irtibat halinde olmaya özen göstermesi gerektiği söylenir. Bunun sebebi saldırgan ve mutaassıp insanların saldırıları ve inatçılarla inkârcıların sözlerinin ancak sultan sayesinde engellenebileceğidir. Bunun yanında padişahın tarikata ilgi göstermesiyle halkın da ilgi gösterecek olması diğer bir gerekçedir.⁵²¹ Benzer bir durum doğrudan metinlerde geçmese de Budizm'in tarihinde tespit edilebilir. Kanişka, Aşoka gibi hükümdarlar devrinde Budizm doğrudan saray desteği alarak altın çağlarını yaşar. Ayrıca Suttaların çoğunda Buda, bölge kralına ait bir bahçede ikamet eder. Bu da göstermektedir ki Buda da tasavvufta olduğu gibi iktidar desteğini önemsemektedir.

Sonuç olarak tasavvuf ve Budizm'de öğretmenleri iki şekilde değerlendirmek mümkündür. İlk tür öğretmenler; karizmatik liderlikte değinilen Arahant, Tathagata, veli, şeyh gibi özel bir bilgi türüne sahip olan ve edindikleri bilgileri de diğer insanların iyiliği için aktaran kişilerdir. Bunları bir kurucu lider olarak tanımlamak mümkündür; ayrıca onlar kurucu oldukları için öğretinin veya tarikatın ilk öğretmenleridir. Diğer öğretmenler de teşkilatın kural ve ritüellerini öğrencilere anlatan ve onların nitelikli bir şekilde gelişmeleri için çaba harcayan öğretmenlerdir. Her iki öğretiye dair anlatılar ikinci tür öğretmenlerden bahsedilse de diğerlerinin yani birinci tür öğretmenlerin üzerinde daha çok durulduğu söylenebilir. Birinci tip öğretmenler, kuruculuk vasıflarına sahip olduklarından onların öğretmenliği ideal tipte bir öğretmenliktir ve kendilerinden sonra gelenlere örnek oluşturmaktadır.

Tarikat ya da teşkilatlar sadece öğretmenlerden oluşan kurumlar değildir. Öğretmenlerin tamamlayıcısı niteliğinde bir de öğrenciler bulunur. Teşkilatta öğretmenlerin olduğu kadar öğrencilerin de bazı

⁵²¹ Hazini, s. 146-150. Hazini bunları söyledikten sonra kendi zamanında bunların hiçbirinin artık olmadığından da şikâyet eder.

niteliklere sahip olması gerekir. Bunu yanında teşkilatta öğrencilerin uyması gereken kurallardan da bahsetmek mümkündür. tasavvufi öğrenciler için genellikle mürit, Budizm’de ise Bıkşu tabirleri kullanılır.

3.3. MÜRİT-BİKŞU

Mistisizm, kişinin manevi olarak eğitildiği bir süreç olarak değerlendirildiğinde, bazı durumlarda kişinin kendi kendini eğitmesi mümkün iken bazen de bir hoca-öğrenci ilişkisi şeklinde ilerlediği söylenebilir. Hoca-öğrenci ilişkisinde öğrencinin asli görevi sormak, düşünmek, öğrenmek ve uygulamaktır.⁵²²

Budizm’de Şanga’ya bağlı ve aydınlanma yolunda ilerleyen keşişlere Bıkşu adı verilir. Bıkşular, ev hayatını terk edip evsizliğe geçerek riyazet hayatını seçen kişilerdir. *Samannapala Sutta*’da ev hayatından bir engel olarak bahsedilir. Bu durum, *engellerin tamamı ev hayatıdır. O, tozlu bir yoldur. Dünyevi şeylerden vazgeçen birinin hayatı hava gibi özgürdür. Bolluk, doluluk, mükemmellik içinde ev hayatı süren birinin daha yüksek bir yaşam sürmesi zordur* sözleriyle verilir. Keşiş hayatına geçmek isteyen kişi, öncelikle ev hayatının olumsuzluklarının farkına varmalıdır.

Mürit, tasavvuf yoluna girip seyr ü sülukunu tamamlamak için şeyhin önderliğine ihtiyaç duyan, ihtiyaçtan dolayı da tarikata giren kişi olarak gösterilebilir. Sözlükte, *iradesi, isteği olan kişi* manasındaki mürit kelimesi mutasavvıfların çoğu tarafından, âdetleri, alışkanlıkları terk etmek şeklinde tarif edilir.⁵²³ Bu haliyle bakıldığında mürit, bir yandan tasavvuf yoluna girme konusunda bir irade göstermeyi vurgularken bir yandan da kişinin kendisine ait tüm iradesinden vazgeçmesine vurgu yapar; çünkü kişinin Hakk’a giden yolu tutması, artık Hakk’ın iradesine göre yürümesi ve kendi iradesini terk etmesi demektir.⁵²⁴ Mutasavvıfların kullandığı taraftan müride bakılacak

522 Ayrıca bkz. Massoudi, Mehrdad, “On the Qualities of a Teacher and a Student: an Eastern Perspective Based on Buddhism, Vedanta and Sufism”, *Intercultural Education*, Vol. 13/2 (2002), ss. 137-155.

523 Süleyman Uludağ, “Mürid”, *DİA*, C. 32, s. 47.

524 Uludağ, *Mürid*, s. 48.

olursa halk, gaflet içindedir ve nefsin arzularına uymuştur. İrade nefse ait alışkanlıkların terkedilmesi ve Hakk'a giden yola girip bunun gereklerinin yerine getirilmesidir.⁵²⁵ Buda'nın öğretisindeki, *az ya da çok olsun maldan ve akrabalarından vazgeçmek* şeklindeki uygulamanın bir benzerini Kirmani'de görmek mümkündür. Bir gün müritlerinden birisi ona, *"Mal ve serveti, amca ve akrabayı terk ederek size yöneldim"* şeklinde bir ifade kullanır.⁵²⁶ Buna göre terkten kastedilen sadece mal ve mülkün terk edilmesi değil, sosyal ilişkilerin bir göstergesi olarak akrabaların da terk edilmesidir.

Tasavvufta müritten başka derviş, sufi, salık ve abdal gibi kavramları da müride benzer anlamlarda kullanıldığı söylenebilir. Örneğin Yunus Emre, dervişliğin gerekliliklerini söylediği bir şiirinde;

*Gelmek gerek terbiyete cümle bildiklerin koya
Mürebbsi ne der ise pes ol onu tutmak gerek*⁵²⁷

diyerek derviş ile müriti eş görür. Ancak aralarında bazı farkların olduğunu da belirtmek gerekir. Mürit, bir tarikata mensup ve şeyhinin gözetiminde yolculuğuna devam eden kişi olarak tanımlanabilir. Sufi ve derviş arasında da bir ayrım olduğunu belirten Trimingham, ayrımın teorik ve pratik farkından ileri geldiğini savunur. Ona göre sufi, tasavvufun daha çok teorik veya pratik yönüyle ilgilenirken derviş ise mistik yolu uygulayan kişi olarak görülür. Trimingham, sufi ve derviş kavramlarının birbirinden kesin çizgilerle ayrılamayacağını da söyler. Sufi aynı zamanda derviş, derviş de sufidir; ancak sufi, akli ve yaratıcı hayal gücüyle öne çıkarken, derviş duygu ve eylem yönüyle kendini gösterir. Ayrıca, nefsin tasfiyesi ve ilahi gerçekliğe ulaşmada sufi, düşünce ve akıl yöntemlerini kullanırken, derviş psiko-beden uygulamalarını kullanır.⁵²⁸ Sufi ve derviş arasındaki ayrım bunun dışında şehir ve taşra bakımından da ele alınabilir. Ayrıma göre şehirlerdeki tekkelerde esma yolunu benimseyen ve zikir, ibadet, riyazet gibi zahiri ibadetlerle meşgul

525 Uludağ, Mürid, s. 47; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİFV Yay., İstanbul 1994, s. 114.

526 Bayram, Şeyh Evhadü'd-din..., s. 215.

527 Gölpınarlı, Yunus Emre, s. 316.

528 John Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford 1971, s. 264.

olan zahit türü tasavvuf erbabı için sufi, aşk yolunu benimsemiş Horasan mektebine mensup kişilere de derviş veya abdal denebilir.⁵²⁹ Hücvirî de dervişliği bu tanımlamaya uygun olarak fakr kavramı ile aynı anlamda ele alır. Fakrın gereklilikleri ve nitelikleri bir anlamda dervişliğin de gereklilikleridir.⁵³⁰ Sufi ile derviş veya diğer kavramlar arasında bu şekilde ayırım ve tasnifler yapılabilse de onları birbirinden kesin çizgiler ile ayırmak pek mümkün değildir. Gerek tasavvufi gerek edebi eserlerde bu tabirler birbirlerinin yerine kullanıldığından burada da kavramlar birbirinden farklı olarak değerlendirilmeyecektir.

Budizm'de, Bikşu olmaya karar veren ve ev hayatından vazgeçip Şanga'ya kabul edilen kişi ailesini, akrabalarını, malını, mülkünü bıraktıktan sonra saç ve sakalını kazıtıp sarı kaftan giyerek Şanga'ya üye olmalıdır. Saç kazıtıp hırka giymek dışında yiyeceği dilenerek toplamak, eski, yırtık kıyafetler giymek, bir ağacın dibinde uyumak gibi kurallar da vardır.⁵³¹ Bikşu olmaya karar veren kişinin durumu Suttalarda şu şekilde verilir;

O, eylemden, konuşmaktan ve düşünmekten alıkonmuş, sade yiyecekler ve sığınmaktan memnun, yalnızlıktan zevk alan bir şekilde yaşar; büyük ya da küçük olsun zenginliğin bir bölümünden vazgeçer, az ya da çok olsun akraba çevresinden vazgeçer. O, keşişliğin emrettiği kurallara göre kendini tutarak yaşamaya başlar. Doğruluk

529 Mevlana kendi grubunu, sufiler olarak adlandırdığı tekke şeyhlerinden ve onların müritlerinden ayrı gördüğünü ifade eder. Sadrüddin Konevi'yi tasavvuf ehli saydığı halde, kendisinin sufi olmadığını, onun Abdal zümresinden olduğunu söyler. Aynı şekilde Mevleviler de esma yolunu tutan tarikatları, sufi tarikatları, şeyhlerini, sufi şeyhleri ve dervişlerini de sufi dervişleri tabir ederek kendilerini onlardan ayrı görürler. Bkz. Ay, Anadolu'da..., s. 14. Buna benzer bir başka örnek de Harakani'de geçer. Harakani bir sufiye dervişin ne olduğunu sorar. Sufi, dünyadan baberi (yararı) olmayan kişidir şeklinde cevaplar. Harakani bu açıklamaya itiraz ederek derviş, içinde (kendisine ait) düşüncesi olmayan, konuştuğu balde konuşmayan, söylediği balde söylemeyen, duyduğu balde duymayan, yediği balde yediğinden lezzet almayan, sükûneti ve bareketi olmayan, sıkıntısı ve neşesi bulunmayan kişidir şeklinde tanımlar. Burada sufi, tasavvufun ve dervişliğin gerçek manasını kavrayamamış birisi olarak resmedilir. Bkz. Harakani, s. 220. Sülemî Risalesi'de buna benzer bir ayırım zahit ve arif arasında yapılır. Zahitliğin terk-i dünya ve riyazete dayalı hayat tarzı, Zabit, sana sirke ile bardalı, arif ise misk ü anberi koklatır cümlesiyle verilir. Bkz. Sülemî, s. 230.

530 Hücvirî, ss. 85-95.

531 Turan, Budizmde..., s. 77.

onun zevki ve erdemi olur. O, kaçındığı şeylerden en az derecede zarar görür, ablaki kuralları kabul eder ve kendini yetiştirir, kendini iyi eylemler ve sözler ile kuşatır, sadelik/saflik onun geçim kaynağıdır, iyilik onun eylemlerindedir. O, duygu kapılarını korur, düşünce ve açıkgozluluk sahibidir.⁵³²

Burada genel olarak *terke* dayalı bir hayat ve *ablaki* gelişimden bahsetmek mümkündür. Kişi, Şanga'ya girdiği andan itibaren eski alışkanlıklarının neredeyse tamamını terk etmelidir. Eskiden her acıktığında yemek yiyen, fırsat buldukça konuşan, sosyal bir çevre edinme peşinde koşan kişiler artık doymak için yemez, hayatını devam ettirecek kadar yiyecek ile yetinirler. Daha önce de belirtildiği gibi boş, faydasız şeyler konuşmaktan uzak dururlar. Sosyal çevreleri artık eskisine oranla daha kısıtlı bir hale gelir. İnsanı aydınlanma yolundan uzaklaştıran şeylerden uzak durduğu için de bu eylemlerin zararlarından uzak durmuş olur.

Tasavvufta da müridin en makbul olanının içinde dünyaya dair bir istek bulunmayan kişi olduğu söylenebilir. Harakani, dervişlik için de benzer şeyleri söyler. O dervişliği üç pınardan beslenen bir denize benzetir. Üç pınar perhiz (takva), cömertlik ve Allah'ın mah-lûkatına ihtiyaç duymamaktır. Ona göre mürit yediği lokmaların bile adeta bir zehir olduğunu düşünmelidir. Aksi takdirde helal yemiş sayılmaz.⁵³³ Budizm'de yeme ile ilgili olarak getirilen kısıtlamalar; O, günde bir öğün yer geceleri yemez. Öğleden sonra yemekten sakınır, Pişmemiş taneleri almaktan sakınır. Pişmemiş et almaktan sakınır⁵³⁴ şeklinde dile getirilir. Bıkşuların nitelikleri arasında gösterilen parçalar açlığı, az yemeyi öğütler. Bıkşunun günde bir öğün yemesi gibi derviş de açlığı tokluğa tercih etmelidir. Fakrname'de fakrın on makamından birisi açlık olarak gösterilir. Harakani, açlığa karşı öyle dayanıklı olmaya çalış ki, günde bir öğün yiyorsan, üç günde bir öğün; üç günde bir öğün yiyorsan, dört günde bir öğün; bu süreyi kırk güne, bir yıla kadar arttır⁵³⁵ diyerek açlığa karşı dayanıklı olmayı öğütler. Kişinin kendisini aç bırakarak

532 Samannapala Sutta, s. 78-79.

533 Harakani, s. 220-221.

534 Brahmagala Sutta, s. 6.

535 Harakani, s. 256.

nefsini terbiye etmeye çalışması dini-mistik pek çok inançta mevcuttur. Kişinin kendi güç kaynağını terke etmesi, aslında daha büyük bir güç elde etmek için araç olarak görülür.⁵³⁶ Yeterli besin alamayan kişiler bedeni fonksiyonlarını yerine getirme konusunda yeterli enerjiyi kendilerinde bulamayacaklarından açlık, mistik öğretilerin en önemli nefis terbiyesi metotları arasında gösterilir.

Günlük hayatı kısıtlayan ve bazı şeylerin terk edilmesini isteyen yukarıdaki parçalarda mistik öğretilerin çoğunda görülebilecek uygulamalar bulunur. Budizm dünyanın geçici olduğunu ve acıya sebep olduğu görüşünden hareket ettiği için onun değerini *değersizlik* üzerinden kurar. Dünyanın insana ve onun kurtuluş çabalarına bir cevap vermesi neredeyse imkânsızdır; ancak kurtuluş ve mutluluğun dünya hayatına bağlı olması gibi bir gerçek de vardır. Buda, kurtuluşu dünya hayatına bağlı bir ölüm sonrası hayat şeklinde formüleştirirken dünyayı ikinci plana atar. Ona göre insan, hiç bir fayda görmediği dünyayı ancak değersizleştirerek kurtuluşa erebilir. Tasavvuf düşüncesinde terk ve kısıtlamaya dayalı hayat; züht, vera, fakr, halvet gibi kavramlar etrafında şekillenir. Verilen kavramlar birbirine yakın anlamda olsa da aralarında küçük farklar bulunur. Dolayısıyla tasavvuf düşüncesinde *terk* merkezli hayatın kavramsallaştırıldığı ve detaylandırıldığı söylenebilir.

Dünyadan yüz çevirmeyi anlatan en önemli terimlerden bir tanesi zühttür. Züht, tasavvufun da başlangıç devrini ve düşünsel arka planını oluşturan bir yaşam şeklidir. Züht, *dünyadan ve içindekilerden yüz çevirerek, hayatı ahirete dönük olarak yaşamak ve bu amaçla ibadetlere sarılmak* anlamında kullanılır.⁵³⁷ Hacı Bektaş züht hayatını, dünyadan vazgeçip ibadetlere sarılmanın ötesine taşır. O, *dünyayı terk etmek bütün ibadetlerin, dünyayı sevmek ise bütün günahların başıdır*⁵³⁸ şeklinde bir anlayışla zühte yaklaşır ve züht-ibadet ilişkisini birbiriyle iç içe geçmiş olarak ele alır.

536 Annemarie Schimmel, *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri-İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2004, s. 135.

537 Yaşar Nuri Öztürk, "Zühd", İA, C. 13, s. 638; Semih Ceyhan, "Zühd", DİA, C. 44, s. 531.

538 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 10; Hacı Bektaş, *Makalat*, s. 137; Hacı Bektaş, *Kitabü'l-Fevaid*, s. 187.

Zühtün ileri derecedeki durumu, daha önce de bahsedildiği gibi, *verâ* kavramı ile açıklanır. *Verâ* makamı için kullanılan, *Kendisini ilgilendirmeyeni terk etmek, kişinin Müslümanlığındandır, şüpheli şeyleri terk etmektir, her şüpheliyi terk etmendir ki bu da fuzuli olanı terk etmektir*⁵³⁹ gibi ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla salikin hayatına dikkat etmesi gerektiğine dair vurgu yapan bir makamdır. Tövbe edip züht yoluna giren kişi, sadece haramlardan sakınmakla kalmamalı, haram ya da helalliği şüpheli şeylerden de sakınmalıdır. Tövbe ile arınmaya başlayan kişi tövbenin getirmiş olduğu arınmayı bozacak şeylerden sakınmış olur. *Verâya* benzer bir başka makam da *takva*dır. Haramlardan kaçınmak olarak kabul edilen *Takva*, *verânın* bir alt basamağı olarak değerlendirilebilir. Hacı Bektaş, *takva*ya *verân*ınkine yakın bir anlam vererek, *Takva, Allah'tan başka her şeyi terk etmektir, çünkü sahip O'dur ve her şey O'nundur*⁵⁴⁰ der. Tasavvufun genelinde *takva* ile *verâ* arasındaki geçişkenliği görmek mümkündür.

Verâ makamı şüpheli şeylerin terk edilmesi anlayışını yansıtırsa da bazı sufiler tarafından daha ileri seviyelere taşınır. Buna göre *verâ*, harama yol açabilir korkusuyla helalleri de terk etmek şeklinde değerlendirilir. Kuşeyrî'de, Ebu Bekir'e ait olduğu söylenen *Haramın herhangi bir babına gireceğiz korkusundan biz, belalden yetmiş bab terk ederdik*⁵⁴¹ cümlesi aşırılığa bir örnek olarak gösterilir. Budist metinlerde, tam olarak züht veya *vera* makamlarına karşılık gelmese de *Bikşuda* bulunması gereken nitelikler arasında şunlar sıralanır;

Bikşu, kendini yiyecek, içecek, kıyafet, gereç, yatak, esans ve köri gibi şeyleri depolayıp kullanmaktan uzak tutar. Bikşu, kendini kokulu pudra sürmek, duş, yağlı masaj, ayna, kokulu suyla duş vs. gibi kendin güzelleştiren, süsleyen şeylerden uzak tutar(...). Geniş, büyük yatak kullanmaktan sakınır. Altın ya da gümüş kabul etmekten sakınır. Kızları, kadınları kabul etmekten sakınır. Koyun ve keçileri kabul etmekten sakınır. Kümes hayvanlarını ve domuzu kabul etmekten sakınır. Filleri, sığırları, atları ve kısrakları kabul etmekten sakınır. Terazide, ölçüde bile yapmaktan sakınır.

539 Sülemî, s. 204. Ayrıca bkz. Serrac, s. 44

540 Hacı Bektaş, *Makalat-ı Gaybiye*, s. 10.

541 Sülemî, s. 203-204.

*Dolandırıcılıktan, rüşvetten sakınır. Sakatlamaktan, öldürmek-
ten, zincire vurmaktan, yol kesmekten, haydutluktan, şiddetten
sakınır*⁵⁴²

Yukarıdaki parçalar doğrudan vera ya da züht hayatını işaret et-
mese de kişinin ihtiyacı dışındaki şeylerden feragat etmesini, sadece
eline geçen şeyler ile yaşamaya çalışmasını isteyen parçalardır. Ta-
savvufn inancında vera, takva adıyla yer alan dünyada haram-he-
lal gözetmeden her şeyden uzaklaşmaya dayalı bir bilinç geliştirme,
Budizm'de de o coğrafya ve kültürde normal kabul edilen şeylerden
uzaklaşma onlardan sakınma şeklinde kendini gösterir.

Bikşunun özellikleri arasında gösterilen; *eylemden, konuşmaktan
ve düşünmekten alıkonmuş, sade yiyecekler ve sığınaktan memnun, yal-
nızlıktan zevk alan bir şekilde yaşar* ifadesi; züht, vera gibi makamları
kapsamakla birlikte asıl olarak fakr makamına yakın bir yaşam tar-
zını işaret eder. Tasavvuftaki fakr makamı, kişinin mecburi ihtiyaç-
larından, yaşaması için lüzumlu olan ihtiyaçlarından bile mümkün
olduğu kadar uzak durmayı gerekli gören bir hayat tarzıdır. Fakr
konusunda yazan mutasavvıfların çoğu fakrın açlık ve fakirlikten
farklı olması gerektiğini söyler. Buna göre fakir, bir iki lokma veya
bir iki hurma ile kapılardan çevrilen gezgin değildir. O, kendisini
zengin edecek bir şeyi halktan istemekten utanan, istemediği için
de halk tarafından durumu sezilmeyen ve kendisine sadaka veril-
meyen kişidir.⁵⁴³ Bahsedilen iki durum, şeklî fakr ve hakiki fakr ola-
rak değerlendirilir.

Şeklî fakir, kendi istek ve iradesiyle fakr yolunu tercih etmemiş;
zaten elinde malı-mülkü olmayan kişidir. Böyle bir fakirlik, mübte-
dilerin zühdü gibi, iradeye dayanmadığı için fakirlik değil, yoksulluk
olarak görülür. Hakiki fakir, şeklî fakirin aksine kesinlikle hiçbir şeye
sahip olmayan kimsedir. Onun için malın, servetin var oluşu ve yok
oluşu eşittir; hatta yokluk halinde daha fazla mutlu olması da müm-
kündür.⁵⁴⁴ Sülemî, hakiki fakrı, *var olan her şeyi yok etmek ve yok olan*

542 Brahmagala Sutta, s. 6.

543 Sülemî, s. 359.

544 Hücvirî, s. 86.

tüm şeyleri terk etmek (elde olanı başkasına vermek, olmayanı talep etmemektir) şeklinde tarif eder.⁵⁴⁵ Hakiki fakrda elde mal olmamasının yanında mal-mülk edinmeye dair bir istek de bulunmamalıdır.⁵⁴⁶ Bu tip fakirlik bütün kâinattan yoksun olmak, kâinatı tamamen terk etmek şeklinde yorumlanır ve onların sadece Allah'a muhtaç olmaları beklenir.⁵⁴⁷ Fakr makamında, *kalpte dünyaya dair bir istek bulunmamalıdır* söylemi, *kalpte Allah'tan başkası bulunmamalıdır* şeklide de yorumlanır. Budist öğretilerde, dünyalık her şeyden vazgeçme anlayışı tasavvuf-takinden biraz farklı olarak ele alınır. Tasavvuftaki fakr anlayışında kişinin sadece Allah'a muhtaç olması gibi bir durum söz konusuyken Budizm'de hiç kimseye muhtaç olmama anlayışı hâkimdir.

Hakiki fakirlik üzerine kurulu bir yaşam tarzı her ne kadar tüm arzu ve isteklerden vazgeçmeyi işaret etse de böyle bir tutum mümkün olmayacağından ihtiyaçların giderilmesinde zaruriyetin ötesine geçmeyen bir anlayışı yansıtır. Giyinmek, yemek, konuşmak gibi eylemlerde belirleyici ölçüt zorunluluktur. Bu sebeple kişi zorunlu olmadıkça konuşmaz, yemez ve ancak üstünü kapatacak kadar giyinir. Patika suddada Buda, öğrencilerinden Cunda'ya nasıl giyinmesi ve nasıl yemesi gerektiği hakkında şu öğütleri verir;

*Cunda, sana, sadece tevazunu korumak için, soğuktan, sıcaktan, atsineğinden, sivrisinekten, rüzgardan, güneşten, sürüngelemlerden korunmak için müsaade ettiğim kıyafetleri giy. Sadece bedeninin ihtiyacı kadar almana izin verdiğim; dilendiğin, kutsal yaşamın ilerlemesi için bozulmadan "Bu şekilde eski hisleri yenisinin ortaya çıkmasına izin vermeden elemeliyim. Böylelikle hata yapmadan ve rahata düşmeden yaşamalıyım" diye düşünerek tuttuğun yiyecekleri ye. Sana, sadece mevsimlerin tehlikelerini hafifletmen ve keşişliğe katılman için, soğuktan, sıcaktan, atsineğinden, sivrisinekten, rüzgardan, güneşten, sürüngelemlerden korunmak için izin verdiğim yerde kal. Sana, sadece hastalık hissini atlatman ve sağlığının devam etmesi için, izin verdiğim ilaçların yardımına ve hastalığın iyileşmesi için gereklilikleri kullan.*⁵⁴⁸

545 Kelabazi, s. 147.

546 Hücviri, s. 90; Kelabazi, s. 147.

547 Sülemi, s. 16.

548 Pasadika Sutta, s. 40.

Parçadan anlaşıldığı kadarıyla Buda, öğrencisine sadece yaşamını sürdürecektir kadar yemesini ve giyinmesini öğütlemekte ve fazlasına izin vermemektedir. Tasavvufta özellikle Kalenderiler, Melamiler yukarıda verilen parça ile birebir örtüşen bir hayat tarzına sahiptir. Onlar da çoğu zaman paçavralardan oluşan kıyafetler giyen, dilenerek yiyecek toplayan ve mezarlıklarda, harabelerde konaklayan gruplardır. Hücvirî, Maverâünnehir’de, melamet ehlinde bir şeyh gördüğünü, onun, insan emeğinin payı olan hiçbir şeyi yemediğini ve giymediğini, halk tarafından atılan kokmuş sebzelerden, acı hale gelmiş kabaklardan, bözulmuş artıklardan ve bunlara benzeyen şeylerden başka bir şey yemediğini, yolda bulduğu paçavraları toplayıp, bunları temizleyip, birbirine yamayarak üzerindeki hırkayı meydana getirdiğini söyler.⁵⁴⁹ Hücvirî’nin gördüğünü söylediği Melamî şeyhinin uygulamaları, Budist keşişler ile örtüşür vaziyettedir.

Şanga’ya giriş ritüelleri olan saç kesme, hırka giyme gibi uygulamalar da bazı tarikatlarda görülür. Tasavvuf kelimesinin suf (yün)’tan geldiği yorumu da tasavvuftaki hırkaya verilen önemi vurgular niteliktedir. Sufilerin giyim ile ilgili dikkat etmeleri gereken en önemli şey çok parlak ve şık kıyafetlerin giyilmemesidir. Sufilere göre gerçek dervişe eski giymek yeni giymekten daha hoş gelir, yeni giymekten de çok elbise sahibi olmaktan da sıkılır. Onun yerine az, eski ve yamalılarla yetinir. Temizlik ve taharete titizlik gösterir.⁵⁵⁰ Sufiler de hırka ve yamalı elbise giymeyi mutasavvıfların bir sembolü olarak görür. Onlara göre sufi, gönlünü başka şeylerle meşgul etmemesi ve hafif olması sebebiyle bu elbiseyi edinir. Esas olan elbise ve hırkanın bir yeri yırtıldığında, her seferinde üzerine yama dikilir.⁵⁵¹

Yesevîlik’te fakrın yedi mertebesinde birisi hırkadır. Yine Yesevîlik’te müridin tarikata girişi esnasında saçlarından bir parça kesilir. Bektaşîlik’te tarikat makamının bir kapısı, saçları tıraş etmek ve tarikata uygun elbise giymek, bir kapısı da hırka, zenbil, makas,

549 Hücvirî, s. III; Kalenderi dervişlerinkılık kıyafetleri için ayrıca bkz. Ocak, *Kalenderiler* k, ss. 158-161; Ahmet Atilla Şentürk, “Manzum Metinler Işığında Bir Kalender Dervişinin Profili”, *Turkish Studies* C. 10/8 (2015), ss. 141-220.

550 Serrac, s. 214.

551 Hücvirî, s. II0.

seccade, tesbih taşımaktır. Hacı Bektaş ve Evhadüddin Kirmani'ye ait bazı anlatılarda saç kesme ve hırka giydirme ritüelleri uygulanır. Hırka giymek sadece Yesevîlik ve Bektaşilik için geçerli olan bir durum değildir. Tarikatların çoğunda hırka veya yamalı elbise giymek derviş olmanın bir simgesi olarak kabul edilir. Özellikle Kalenderiler ve Cavlakiler bu taraflarıyla ön plana çıkan gruplardır.⁵⁵²

Saç kesme, hırka giyme, kâse taşıma gibi uygulamalar tarikata giren kişinin dünyaya ait varlıklardan vaz geçmesini sembolize eder. Saçları kazınan, hırka giyen ve kâse taşıyan kişi, üzerinde dünyaya ait hiç bir şeyi olmadığını, hırkadan başka giyecek bir şey olmadığını, kâsesine topladıklarından başka yiyecek ya da parası olmadığını insanlara bu şekilde gösterir. Tasavvuftaki fakr, züht gibi makamlar ve bu makamlar için gerekli görülen hayat tarzı, terk ve yüz çevirmeyi kavramsallaştırıp doktrinel bir yapı haline getiren uygulamalardır.

Bıkşuların bir başka niteliği olan dilencilik de bazı mutasavvıflar veya ekoller tarafından uygulanır. Mutasavvıfların dilenciliği seçme sebebi genellikle nefis terbiyesi olarak gösterilir. Özellikle Melamîlik'te böyle bir uygulamadan bahsedilebilir. Dilencilik, bazen de tekkenin geçim kaynağı olarak görülür. Dervişler, *keşkûl-ifukara* denilen bir çanak ile dilenerek topladığı sadakaları ve erzakı tekkeye getirir.⁵⁵³ Bununla birlikte Nefs terbiyesi veya tekkenin geçimi için de olsa dilencilik, mutasavvıflar tarafından çok hoş karşılanmaz. Bunun yerine küçük de olsa bir kazanç sağlamak önerilir. Hacı Bektaş'ın Makalat'ında şeriatın bir kapısı helal kazanmak ve faizi haram bilmektir. Bununla birlikte tasavvufun sonraki dönemlerinde dilenciliğin yaygınlaşmaya başladığı; hatta bazı dilenci derviş gruplarının ortaya çıktığı söylenebilir. Uzun saçlı, sakallı, yırtık ve yamalı cübbeli dervişler, dualar ve ilahiler okuyarak, bazen halkın keramet saydığı acayip hareketler yaparak dolaşır ve bu yoldan geçimlerini sağlamaya çalışırlar.⁵⁵⁴ Derviş kelimesi de sözlükte dilenci, muhtaç, yoksul olarak geçer.⁵⁵⁵

552 Bkz. Ocak, *Kalenderiler*, ss. 158-165.

553 Süleyman Uludağ, "Dilencilik", *DİA*, C. 9, s. 300

554 Uludağ, *Dilencilik*, s. 300

555 Tahsin Yazıcı, "Derviş", *DİA*, C. 9, ss. 188-190.

Bikşuların ev hayatını terk etmesi, saçlarını kazıtması onun görünümü ile ilgili şeylerdir. Daha önce de belirtildiği gibi kişilerin girdiği yol ile birlikte geçirdikleri değişimler sadece dış görünüşte kalmamalıdır. Önemli olan ahlakı, erdemi geliştirmektir. Bu sebeple Bikşu'da bulunması gereken asıl nitelikler daha çok ahlaki tutum ve davranışlarla ilgilidir. Dolayısıyla Bikşularda bulunması gereken asıl özellikleri *Bikşu iyi bir ahlaka sahip olmalıdır* şeklinde özetlemek mümkündür. Daha önce de belirtildiği gibi kişinin dış görünüşü önemli değildir. Önemli olan ahlaki tutum ve davranışlardaki gelişimdir. Metindeki ifade ile *küçük ahlaklarda* kendini geliştiren Bikşu kazandığı erdem sayesinde ölçülü olduğundan kendisi için bir tehlike kalmaz. Tıpkı, bir yerden tehlike gelmeden bütün düşmanlarını yenilgiye uğratan, hakkıyla tac giymiş bir kral gibidir. O, bu soylu erdem ile donatılarak, kendi içinde, huzur hissini başka bir şey karıştırmadan deneyimler.

Erdemini geliştiren ve kuralların gerektirdiği bir ölçülülük edinmiş olan keşişin bundan sonra nasıl bir uygulamaya başlaması gerektiği de Buda tarafından anlatılır. Buda, takip edilmesi gereken ve kaçınılması gereken davranışlardan bahseder. Buda'ya göre, *bazı hareketleri yapınca, sağlığa zararlı unsurlar azalıyor ve faydalı unsurlar artıyorsa bu tür davranışlar uygulanmalıdır*.⁵⁵⁶ Parçaya göre bir davranışın uygulanıp uygulanmaması konusundaki belirleyici ölçüt, sağladığı faydadır. Eylemin sonucu faydalı ise uygulanmalıdır. Buda, benzer şeyleri duysal yetiler ile ilgili olarak da söyler. *Göz tarafından algılanan şeyler iki türlüdür, Takip edilmesi gereken şeyler, kaçınılması gereken şeyler. Aynı şekilde kulak, burun, dil, beden ve akılla algılanan şeyler için de geçerlidir*.⁵⁵⁷ cümlesi ile verilen yaşam tarzına göre bir keşiş dış dünyayı dualist bir çerçeve içine yerleştirmeli ve seçimlerini de kendisine faydası olacak şeylere yöneltmelidir. Aynısı konuşma şekli ve takip edilecek amaç için de geçerlidir.

Budist anlayışta yer alan, dünyayı faydalı-zararlı şeklinde dualist bir çerçeveye oturtup faydalı olana yönelme eğilimi aslında pek çok inançta mevcut olan bir anlayışı yansıtır. İslam düşüncesi ve

⁵⁵⁶ Sakkapanha Sutta, s. 306.

⁵⁵⁷ Sakkapanha Sutta, s. 306.

tasavvufta, faydanın nesnesi insan olabildiği gibi toplum da olabilir. Yani kişi hem kendisi hem de toplum için fayda sağlayacak şeylerin peşinden gitmelidir. Kur'an'daki pek çok ayette *inanıp iyi (veya faydalı) işler yapanlar* şeklinde bir ibare ile topluma faydası dokunanlar müjdelenir. Budizm'de olduğu gibi duyu organlarıyla algılama *takip edilmesi gereken ve kaçınılması gereken şeyler* diye ikiye ayrılabilir. Gözleri haramdan sakındırmak, kötü şeyler konuşmamak ve düşünmek gibi eylemler Budizm'deki düalist anlayışa benzer.

Buda'ya göre Bikşu, dış dünyanın görünen tarafından etkilenmemeli, dünyanın geçici olduğunu idrak etmelidir. Buda dış dünyanın cazibesinden korunmanın yolunu şöyle gösterir;

*"O, gözleriyle bir nesne gördüğü zaman onun genel görünüşünden ya da içinde (eğer gözüne kısıtlama getirmeden yaşıyor olsaydı) kötü bir duruma, aç gözlülüğe, üzüntüye yol açacak şeyler barındıran teferruatından etkilenmez. Benzer şekilde o, bir şeyler duyduğunda, bir şeyler kokladığında, bir şeyler tattığında, bir şeyler hissettiğinde, bazı fenomenleri anladığında onların dış görünüşleri ya da içinde (eğer zekâsına kısıtlama getirmeden yaşıyor olsaydı) kötü bir duruma, aç gözlülüğe, üzüntüye yol açacak şeyler barındıran teferruatından etkilenmez. O, bu soylu erdem ile donatılarak, kendi içinde, huzur hissini başka bir şey karıştırmadan deneyimler. Böylece Bikşu erdemli olmaya başlar."*⁵⁵⁸

Buda'nın burada söylediği şey, nesnelerin zahiri görünümlerine aldanmamak, bütün bu görüngüler dünyasının gelip geçici olduğunun farkına varmaktır. Beş duyu organıyla kavranan dış dünya ve dış dünyadan gelen *makbul, sevilen, çekici, etkileyici, boşa giden, arzuları uyandıran* mesajlar daha önce bahsedilen beş zincir veya kösteğin de kaynağıdır. Görüldüğü üzere dış dünya manevi yolda her zaman bir engel olarak görülür. Kişilerden beklenen de görüngüler dünyasına ve onun sebep olduğu engellere kapılmadan yoluna devam etmesidir.

558 Samannapala Sutta, s. 79.

Buda'nın uyarılarını kısaca *Bikşu, akıllı ve uyanık olmalıdır* şeklinde özetlemek mümkündür. Tasavvuf düşüncesi için de mürit dünyanın bir oyun ve eğlence yeri olduğunu unutmamalıdır. Tasavvufta, varlıkların zahiri görünümlerinde etkilenmek *dünyanın cazibesine kapılmak* olarak bilinir. Müritlerin ve müslümanlarında cazibeye kapılma konusunda dikkatli davranmaları gerektiği belirtilir. Akıllı ve uyanık olmak sadece görüngüler dünyası ile ilgili bir durum değildir. Tasavvuf yolunda ilerleyen bir yolcu olarak tanımlanabilen mürit, girmiş olduğu yolun tehlikelerinden haberdar olmalı, kendisini yoldan çıkaracak davranışlardan kaçınmalı, zorluklara göğüs gerebilmelidir. Bu sebeple bir müritte aranacak ilk nitelik onun yolda göstereceği sadakat ve samimiyetidir. O, ancak bu sayede yolculuğunu sağlam temeller üzerinde gerçekleştirebilir. Bunun için müridin başlangıçta itikadını düzeltmesi gerekir. Mürit, itikadını düzeltebilmek için de kalbini zan ve şüphelerden temizleyip saf bir hâle getirmeli, bidatten arındırmalı, sağlam deliller ile temellendirmelidir.⁵⁵⁹ Hazini, zekâ ve anlayış sahibi olmayı şeyh ile ilişkili olarak değerlendirir. Şeyhler her konuştuğunda açık, anlaşılır konuşmayabilir. Onların sözlerinde gizli anlamlar ve işaretler bulunur. Şeyhin kızmasında lütuf, lütfunda da kızgınlık vardır. Akıllı bir mürit bunları birbirinden ayırt edebilmelidir.⁵⁶⁰ Zekâ ve anlayış sahibi olmak hem tasavvufta hem de Budizm'deki farkındalık/uyanıklık kavramının içinde değerlendirilebilir. Zekâ ve anlayışın uyanık olmaktan farkı ise sözlerin, varlıkların iç yüzünü kavrayabilme, görünümlerine aldanmama becerisi olarak gösterilebilir.

Bikşular ile dervişlerin benzer bir başka yönleri de dinamik bir hayata sahip olmalarıdır. Buradaki dinamizm, kendileri ile ilgili olmaktan ziyade öğretilerin yayılması ile ilgilidir. Budizm'de keşişler edindikleri bilgileri kendilerine saklamamalı veya kendilerini manastırlara kapatmamalıdır. Onlar öğrendiklerini çıkıp halka anlatmalıdır.⁵⁶¹ Bu konuyla ilgili olarak *Lobikka Sutta*'da bir hikâye anlatılır. Hikâyeye göre, Brahman Lohikka adında birisi bir Brahman

559 Sülemî, s. 481.

560 Hazini, s. 115-116.

561 Turan, *Budizmde...*, s. 58.

ve samanının zihinsel olarak eriştiği halleri kimseye söylememesi gerektiğini düşünür; çünkü bu kişi diğerleri için hiçbir şey yapamaz. O, ulaştığı halleri başkasına anlatacak olursa, anlattığı kişide de o hale ulaşma arzusu doğar. Böylece ortaya çıkacak olan kurtuluş arzusu da bir şekilde arzulara yeniden dönmeye sebep olur. Buda, Brahman'ın sözlerine itiraz eder. Onun tutumunu, malını veya ürününü kimseye paylaşmayan bir kişiye benzetir. Malını, ürününü kimseye paylaşmayan kişiler çevresindeki insanlar için zararlı bir şey yapmış olurlar. Bu tip kişiler başkalarını düşünmeyen, kalbinde kötülük bulunan kişilerdir. Benzer şekilde zihinsel olarak bir hale erişenlerin bunu saklamasını söyleyen kişiler de Tathagata tarafından disiplin ve doktrine çağırılan kişilere engel koymuş ve onların kurtuluşunu engellemiş olur.

Mahapadana Sutta'da geçen başka bir anlatıda önceki Budalardan Vipassi, müritlerine şöyle diyerek onları öğretiyi yaymaları için gönderir;

*Göreviniz için yani birçok iyilik için, birçok mutluluk için, dünyaya merhamet getirmek için, insanlara ve tanrılara faydalı işler yapmak için yola çıkın. Tek başınıza gitmeyin. Çiftler halinde gidin. Darma'yı; onun başlangıcındaki, ortasındaki ve sonundaki güzelliği, lafzındaki ve rubundaki güzelliği öğretin. Bütün doluluğu ve saflığıyla daha yüksek bir yaşamı duyurun. Gözleri tozla kaplandığı için, Darma'yı duyamadığı için mahvolan varlıklar var.*⁵⁶²

Tasavvufta da öğretinin yayılması amacıyla dervişler, adına sefer veya irşat denilen seyahatlere çıkar. Sufiler ilim öğrenmek, öğrendiklerini başkalarına aktarmak, hacca gitmek, kutsal yerleri ziyaret etmek gibi sebepler ile değişik ülkelere seyahat ederler.⁵⁶³ Seyahatler bazen de savaş, istila gibi zorunluluktan kaynaklanır. Bunların dışında dolaşmış olmak, memleket görmek ve rızık aramak için seyahat etmek, sufilerin adabına uygun bir davranış olarak görülmez. Ayrıca

⁵⁶² *Mahapadana Sutta*, s. 37-38.

⁵⁶³ Bu seyahatler neticesinde İslam coğrafyasında bir bilgi akışının sağlandığı ve bilgi birikimi konusunda ilerlemeler kaydedildiği kabul edilebilir. Bkz. Resul Ay, "Ortaçağ Anadolu'sunda Bilginin Seyahati: Talebeler, Alimler ve Dervişler", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, S. 3 (2006), ss. 17-53.

mürit halvete çekildiği yerden asla ayrılmamalıdır. Bir anlamda sufi, kalbi ile Allah'a ulaşmadan önce fiziksel olarak seyahate çıkmamalıdır.⁵⁶⁴ Eğer bulunduğu yerde edep ve tasavvuf öğrenebileceği birini bulamazsa, o sırada bir şeyhin bulunduğu yere gidip izin vakti gelene kadar yardım alabilir.⁵⁶⁵ Tasavvufun Anadolu ve Rumeli'ye gelişinde sefer ve irşatların büyük bir rolü vardır. Kimi zaman zorunluluklar sebebiyle seferler düzenlese de genellikle öğretinin yayılması amaçlanır. Bektaşilik ve Yesevîlik'te sefer faaliyetlerinin yaygın olduğu söylenebilir.⁵⁶⁶

Önceki bölümlerde Budizm'de öğretinin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için temelde öğreti-öğretmen-öğrenci üçlüsünün ideal karakterlerde olması gerektiğinden bahsedilmişti ve öğreti ile öğretmenlerin mükemmel olarak kabul edildiği söylenmişti. Buda'ya göre öğreti ve öğretmen gibi öğrenciler de Darma'nın devamı için önemli bir yere sahiptir; çünkü Buda tam aydınlanmış olsa da bir gün ölecektir. Geride kalan öğrencilerin yetersiz olmaları durumunda kusurlu bir öğretinin ortaya çıkma tehlikesi vardır. *Pasadika Sutta*'da bu durum şöyle ifade edilir;

*"Cunda, dünyada Arabant, tam aydınlanmış Buda olan bir öğretmenin ortaya çıktığını ve onun öğretisinin, bu öğretmenin sayesinde, iyi ilan edilmiş, ahlakça yükselten bir şekilde gösterilmiş, sakinleştirilmede başarılı olduğunu farz et. Fakat öğrenciler Darma konusunda tam uzmanlaşmazlarsa, kutsal yaşamın tam sağlığı onların zihinlerinde açık ve belli olmazsa, onlar arasında başarılı bir şekilde temellenmezse öğretmenin ölümüyle müritler arasında kötü şeyler olabilir; çünkü onlar 'Öğretmenimiz, bu dünyada bizim için ortaya çıktı. O, Arabant ve tam aydınlanmış Buda idi. Onun doktrini iyi ilan edilmişti. Darma, insanlar arasında iyi ilan edilirken, biz Darma'da tam uzman olmadık. Şimdi de öğretmenimiz öldü' şeklinde düşünebilir."*⁵⁶⁷

564 Sülemî, s. 487; Sülemi ise bundan farklı olarak seyahat etmeye teşvik eder. BKz. Sülemi, s. 43.

565 Sülemî, s. 489; Sülemi, s. 75.

566 Tasavvufta, öğretinin irşat ile yayılması kadar ulaşılan hallerin halka anlatılmaması gerektiği, sırrın saklanması gerektiği görüşü de vardır. Bkz. Sülemî, s. 485; Kelabazi, s. 209.

567 *Pasadika Sutta*, s. 116.

Parçaya göre Buda'nın ölmesinden daha kötü bir durum vardır ki o da öğrencilerin Darma'yı bizzat Buda'dan öğrenme şanslarını değerlendirememeleridir; çünkü öğreti artık kurucusundan mahrum kalacaktır. Buda'nın sözlerini insanlara anlatacak ve böylece öğreti-yi yayacak olan kişiler öğrencilerdir. Onların ise Buda'nın söylediği şeylere tam olarak vakıf olamamaları öğretinin varlığını tehlikeye sokacaktır; çünkü müşşidin iyi olmasına rağmen, *keşşşler arasında kı-demli, deneyimli, eğitimli, becerikli, bağımlılıklardan kurtulmuş, Darma'yı iyi ilan edebilecek, gerçek Darma kanalıyla muhalif doktrinleri yalanlayabilecek ve bunları yaptıktan sonra Darma'nın esaslı bir yorumunu verecek mürit olmazsa kutsal yaşam kusurlu olur.*⁵⁶⁸ Böyle bir durumda Buda'nın öğrencileri öğretiyi yaymaya kalktıklarında, yine Buda'nın eleştirdiği öğretmenler gibi olacaklardır. Onlar daha kendilerine bile bir fayda sağlayamazken başkalarının kurtuluşu için çabalayacaktır. Buda'nın eleştirdiği öğretmenler gibi çevresindekiler tarafından dinlenmeyecek ve terk edilecektir. Oysa müritler, Darına konusunda uzmanlaşmış olursa müşşidin ölmesi tarikat ve öğreti için bir tehlike getirmez.

Tasavvuf ve Budizm'de başka bir nokta da yalnızlığa yapılan vurgudur. Tasavvufi terminoloji ile halvet ve uzlet hayatı her iki öğretilerde tavsiye edilir. Budist metinlerde halvet hayatı iki şekilde değerlendirilebilir. İlkine göre ev hayatından vazgeçip Şanga'ya üye olan kişilerin yaşam şeklidir. Şanga'ya gelen kişi artık toplumdan soyutlanmış bir halde, kısıtlı bir çevrede, kısıtlı bir hayat sürmeye başlar. Diğer de kişinin meditasyon yapmasına uygun bir yer bulmak için, ormanda ya da başka ıssız bir yerde bir süre kalmasıdır.

Halvet anlayışı türk Tasavvuf düşüncesinde üzerinde durulan konular arasındadır. Türk tasavvuf düşüncesinde halvet için farklı şekiller ve yorumlar getirilir. Halvet ve uzlet hayatına getirilen yorumları kabaca üçe ayırmak mümkündür. İlk yoruma göre halvet hayatı terk vetecrite dayalı toplumdan uzak bir hayatı tercih etmektir. Örneğin Yesevi'nin Fakrname'sinde tarikat makamının bir kapısı tecrit olmak, marifet makamının bir kapısı dünyayı terk etmek, hakikat makamının bir kapısı da bir parça lokmaya el uzatmamaktır. Budist metinlerde

⁵⁶⁸ Pasadika Sutta, s. 114.

böyle bir halvet anlayışına benzer bir durum; O, *eylemden, konuşmaktan ve düşünmekten alıkonmuş, sade yiyecekler ve sığınaktan memnun, yalnızlıktan zevk alan bir şekilde yaşar, büyük ya da küçük olsun zenginliğin bir bölümünden vazgeçer, az ya da çok olsun akraba çevresinden vazgeçer*. O, *keşişliğin emrettiği kurallara göre kendini tutarak yaşamaya başlar*⁵⁶⁹ şeklinde verilir. Hem Budizm hem de tasavvuf için dünyayı terk ederek yalnız yaşamak manevi yolculuk açısından önemli bir yere sahiptir; çünkü manevi yolculuk içsel bir yolculuktur ve bunun için de kişilerin kendileriyle başbaşa kalabilmeleri gerekir. Kişinin kendisiyle başbaşa kalabilmesi, kendine odaklanması Budist metinlerde daha fazla vurgulanır.

Tasavvuftaki halvet anlayışının diğer bir türü de belirli bir süreliğine yalnız kalma uygulamasıdır ve erbain, çile gibi adlandırmalar ile bilinir. Ahmed Yesevî'nin altmış üç yaşına geldiğinde bir çilehane yaptırıp orada yaşamaya başlaması halvet, çile gibi kavramların merkezi bir konuma gelmesini sağlar. Burada halvet X. asırdan sonraki kullanıma uygun olarak bir şeyhin gözetiminde çilehanede geçirilen belirli bir süreyi ifade eder. Bu süre Yesevîlik'te kırk gün olarak belirlenmiştir. Kirmani de kırk günden az olan erbainin veya halvetin bir anlam ifade etmeyeceğini söyler.⁵⁷⁰ Yesevîlik'te çile ve halveti kurallarına göre yapmanın, kişinin manevi âlemini nurlandıracağına, şeri kusur ve kederleri yok edeceğine inanılır.⁵⁷¹ Halvetin, bir şeyhin gözetiminde yapılmasının yanında başka bazı kuralları da bulunur. Kurallar Yesevîlik'te önemli bir yer tutar.⁵⁷² Kuralların başında *tövbe, sağlam bir niyet ve gayret, cömertlik, iç ve dış temizliğe dikkat etmek* sayılabilir.⁵⁷³ Bunun dışında bir de Halvet'e girmeden önce yapılması gereken bazı ritüeller de bulunur. Cevahirü'l-Ebrar'da ritüeller ayrıntılı olarak verilir.⁵⁷⁴ Kırk gün gibi sınırlı günlerde yapılan halvet hayatı kişiyi manevi anlamda olgunluğa ulaştırabilmek için yapılan adeta yoğunlaştırılmış bir program gibidir. İncelenen Budist metinler göz önüne alındığında, uzun süreliğine halvete girme, yalnız kalma gibi uygulamalara rastlanmaz. Budizm'de

569 Samannapala Sutta, s. 78-79.

570 Bayram, Şeyh Evhadü'd-din..., s. 162.

571 Hazini, s. 63, 64, 65

572 Yesevîlik'teki halvet kuralları için bkz. Hazini, s. 85-86.

573 Hazini, s. 64-65.

574 Hazini, s. 85-86.

halvet veya yalnızlık meditasyon yapmak için uygun bir yer aramak ve bu yerde derin bir tefekküre dalmak için gerekli görülür. Budizm’de meditasyon, tekrar edilmesi gereken bir uygulama olduğundan kırk gün gibi uzun süre yalnız kalma uygulamasına rastlanmaz, keşişler her bir meditasyon uygulaması için sessiz, sakin bir mekan arar. Buda’nın şu söylemi medtasyona uygun bir aramayı ve meditasyonu anlatan parçalardır;

Sonra o bir ağacın dibinde, dağdaki bir mağarada ya da vadide, mezarlık alanında, çalılıkta, açık havada ya da saman yığnında ıssız bir mesken bulur. Dilenmekten döndükten sonraki yemeğinden sonra vücudunu dik tutup bacak bacak üstüne atarak oturur. Zihni açık ve uyanıktır. Dünyevi arzularını bırakarak zihni bu arzulardan azat edilmiş olarak yaşar. Zihni bundan arınmıştır. Kötü niyeti ve kini bırakarak zihni bunlardan azat edilmiş olarak yaşar. (...)Şüpheyi bırakarak onu arkasında bırakmış olarak, hangi şeylerin faydalı olduğuna kararsızlık duymadan yaşar.⁵⁷⁵

Kendi uygulamalarına iman eden (Kendi bakış açılarına sahip) diğer inançların takipçileri bir araya geldiklerinde yüksek sesle bağırarak faydasız şeyler konuşurlar. Kutlu Kişi’nin yolu farklıdır. O; ormanda, ormanın derinliklerinde, sestten uzak, delirtici kalabalıktan uzak, insanlar tarafından rahatsız edilmeyen, inzivaya uygun bir mesken arar.⁵⁷⁶

Tasavvuftaki üçüncü tip halvet hayatını yukarıdaki bazı ifadeler ile karşılaştırmak mümkündür. Suttalardaki ifadelere göre meditasyon yapacak kişi; *dağdaki bir mağarada ya da vadide, mezarlık alanında, çalılıkta* bir yer bulmalıdır. Aranan böyle olmasının sebebi de kişinin *sesten, delirtici kalabalıktan* uzak kalması ve *insanlar tarafından rahatsız edilmemesidir*. Tasavvuf anlayışında da benzer bir uzlet hayatından bahsediliyor olsa da özellikle Türk tasavvufu için *halvet der-encümen* olarak bilinen halvet hayatının toplum içinde yaşanması gerektiği gibi bir görüş de vardır. Tasavvuf, bu görüşü ile Budizm’den ayrılır. Tasavvufta *helvet der-encümenin* farklı bir boyutu Kalenderi dervişleri arasında

575 Udumbarika Sutta, s. 46.

576 Udumbarika Sutta, s. 34.

bulunur. Onlar, bir yandan toplum içinde yaşarken bir yandan da toplumsal yaşama, üretime karşı gelirler.

Budist metinlerde keşişin toplum hayatının belirli yönlerinden uzak durması gerektiğine dair vurgular bulunur. Örneğin Bikşu; gösterilerde, panayırılarda dansçı kızlara, şarkılara ve müziğe seyirci olmaktan, aracılık yapmaktan ya da ulak olmaktan sakınır, almaktan ve satmaktan sakınır⁵⁷⁷ gibi ifadeler toplum hayatı ile ilgili olduğu kadar Bikşuluğun ahlak ve adabıyla da ilgili kurallardır. Keşişlik adabı ile ilgili olarak Budizm'e yakın bir ifade Sülemî tarafından dile getirilir. O; kasidelere, şarkılara eğilim gösteren bir müridin yaptığı şeyin uygun olmadığını ve ona uyulmaması gerektiğini söyler.⁵⁷⁸

Budist metinlerde, halvet ve uzlet hayatına giren kişinin yaptığı tefekkür veya meditasyondaki odaklanma hali tasavvufta dua ve zikirle sağlanır. Her iki öğretilerde de yalnız kalan kişi, tefekkür nesnesine odaklanır. Budizm'de bu, kişinin kendisi ve zihnidir. Tasavvufta odak noktası Allah olduğundan zikir ve dualar da O'na yöneliktir. Özellikle, Yesevîlik ve Bektaşîlik'te halvette iken zikir çekmek gerekir. Cevahirü'l-Ebrar'da, Peygamber'in ağzından kişiyi Allah'a götüren en kısa, Allah katında en üstün ve Allah'ın kulları için en kolay yol olarak halvetlerde Allah'ın zikrine devam etmek gösterilir.⁵⁷⁹ Hacı Bektaş da dervişin halvet, uzlet ve balktan ayrı durmayı seçmesi gerektiğini, dünyaya meylini azaltmasını, Allah'a yönelmesini ve sadece Allah'ın zikriyle meşgul olması gerektiğini söyler.⁵⁸⁰ Hacı Bektaş'a ait eserlerde Yesevîlik'te olduğu gibi çile, detaylı olarak ele alınmaz. Daha ziyade terk kavramına vurgu yapılır. Hacı Bektaş'a göre insanın kurtuluşu dört şeydedir. Bunlar; terk, tecrit, uzlet ve kanaattir. Halvet, çile veya erbain Türk tasavvufunda çok önemli bir yere sahip olsa da tüm tasavvuf ekollerinde var olduğu söylenemez. Örneğin, sohbeti halvete, hizmeti uzlete tercih eden Melâmîler ile Mevlevîler ve Nakşibendî'lerde erbain çıkarmak yoktur.⁵⁸¹

577 Brahmagala Sutta, s. 6.

578 Sülemi, s. 105.

579 Hazini, s. 59-60; Yesevî, Fakrname, s. 79.

580 Hacı Bektaş, Kitabü'l-Fevaid, s. 214.

581 Süleyman Uludağ, "Erbain", DİA, C. II, s. 271.

Tasavvuf ve Budizm’de öğrenciler, yetişmesi ve yetiştirilmesi gereken kişiler olark ele alınır. Yani eğitim süreci çift yönlü olarak ilerler. Öğrenci bazı niteliklere sahip olmalı ve kendisi geliştirmek için büyük gayret göstermelidir. Aynı şekilde öğretmenlerinde kendilerine gelen öğrencileri yetiştirebilecek kapasitede olması gerekir. Her iki öğreti de manevi yolculuğu bir eğitim süreci olarak gördüğü için eğitimlerin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için içinde öğrenci ve öğretmenlerin yaşadığı ve eğitimin süreklilik gösterdiği kurumlar oluşurmuşlardır.

Manevi gelişimleri için taşkilata kabul edilen öğrenciler, yanlarında hiçbir şey getirmemeli, geride bıraktıklarının de peşine düşmemelidir. Onların yeni yaşam yeri artık teşkilattır ve her iki öğretilerde de teşkilatlar münzeviliği, yalnızlığı kısaca züht hayatının yaşanmasını şart koşar. Öğrenciler, gerekli eğitimleri alıp manevi gelişimlerini tamamladıktan sonra da öğretiyi yaymak için seyahatler düzenler. Böylece öğreti geniş coğrafyalara yayılmış olur.

SONUÇ



Tarihsel olarak ortaya çıkışları aynı zaman dilimine ait olmayan Budizm ve tasavvuf arasındaki ilişki, sadece ikisi ile sınırlandırılmayacak kadar geniş bir alanı kapsar. Süreci, İslamiyet'in ortaya çıkmasından önce Arap yarımadasındaki Hint yerleşimciler ile başlatmak mümkündür. Sonrasında, yine İslamiyet'ten önceki dönemlerde Budist keşişlerin Türkler ile olan ilişkileri gelmektedir. Bu aşamada ve sonrasında Budizm'in zayıflaması ve Hinduzim'in etkili olmaya başlaması, Türklerin İslamiyet'i kabul etmeleri gibi olaylarla, ilişkiler daha karmaşık bir hale gelir. Tarihsel olarak yaklaşıldığında kısmen Gazneliler, Delhi Türk Sultanlığı ve özellikle de Babür İmparatorluğu gibi Hint topraklarında kurulan Türk sultanlıkları dönemi; tarihi, siyasi, sosyo-kültürel ilişkilerin zirve noktası olarak alınabilir. Böyle bir durumda, İslamiyet'i kabul eden Türklerin inanç sisteminde, Şamanik, Budistik unsurların yaşamaya devam edip etmediği, Budizm'den arta kalan unsurlar varsa bunların ne kadarının Budizm ne kadarının Hinduizm'den geldiği gibi hususlar konunun farklı bir boyutunu oluşturmaktadır.

Tasavvuf ve Budizm'in, ortaya çıkışlarında bir benzerlik olduğu ileri sürülebilir. Her iki inanç sistemi ortaya çıktıkları ortamın ve dönemin yaşayış tarzına karşı bir tepki olarak doğar ve oluşturulan

sistem ve anlayışa getirilen eleştiriler ile oluşmaya başlar. İki öğretinin de tepki duyduğu şeyler ise dinin belirli bir kesimin elinde yaşanmaz hale getirildiği yönündedir. Hem Budizm hem de tasavvuf, bir inanç sistemine gösterilen tepkinin ürünü olduğu ve eskisinden etkilenmekle birlikte kendine has bir öğreti oluşturduğu için kendi öğretisini yüceltirken eskisini kötüleyip yanlış bulduğu görülmektedir. Tepki hareketlerinin başlangıçta bireysel tutumlar şeklinde ilerlerken zamanla topluluklar oluşturmaya başlaması ve daha sonrasında ise sistemleşerek birer öğreti haline gelmesi olgusunu bu hareketlerde de görmekteyiz.

Hem Budizm hem de tasavvuf, dini inancın bireyin uygulamaları sonucu geliştirilebileceğine ve böylece insanın ruhsal olgunlaşmasının gerçekleşebileceğine vurgu yapar. Budizm’de Brahmanlar, dini ritüellerden ibaret sayan; ancak dinin asıl mesajından ve nasıl anlaşılması gerektiğinden uzak kalmış kişiler olarak tanıtılır. Bu ve benzeri sebepler dolayısıyla Buda, teorik meseleler ile ilgili tartışmaları gereksiz bulur. Nitekim teorik konular Buda tarafından, çok derin, kavraması güç, anlaması zor, kolay, saf akıl ile kavranmayan, bir bilgi tarafından kavranabilen şeyler olarak tanımlanır. Ona göre bu tip tartışmalar kişiyi Nirvana’ya götürmekten uzaktır. Tasavvufun oluşum dönemi olarak bilinen züht hareketinde de teoriden çok pratiğe ağırlık verildiği görülür. Zahitler, dinin şeri kısımlarıyla ilgilenmekten ziyade zühte, fakra ve ahlaka dayalı bir hayat yaşama gayreti içindedir. Zahitlerin dışında tasavvufi eserlerde abidler, fakihler dinin görünen/zahiri kısımlarında uzmanlaşmış, örneğin mirasın taksimi, abdestin nasıl alınması gerektiği, namazda yapılması gerekenler ile ilgili sayfalarca fetva verebilen; ancak ibadetlerin iç/batını anlamından, gerçek Allah sevgisinden yoksun kişiler olarak verilir.

Tasavvuf ve Budizm’de öğreti, ahlaki tutum ve davranışlar ekseninde oluşur. Budizm’deki ahimsa ve tasavvuftaki bazı makamlar, ahlaki ön plana çıkaran ilkelerdir. Bu sebeple ikisinde de öğreti ile ahlakın iç içe geçtiği söylenebilir. Budist metinlerde kurban ya da sabah tazimi gibi ritüeller yerine anne-baba, öğretmenler, arkadaşlar ile kurulacak sağlıklı ilişkiler daha faydalı görülür. Budizm, dini

inancı hayatın içinde yaşatmaya çalışırken ve öğretilerin yerine ahlaki ilkeleri yerleştirirken kişilerin uzak durması gereken davranışlardan da bahseder. Kibirli olma, açgözlülük ve şehvet gibi olgular hem tasavvuf hem de diğer pek çok öğretilerde de kötü ahlak olarak gösterilen özelliklerdir.

Tasavvuf ve Budizm, bir yandan dini inancı hayatın içine sokarak yaşanabilir hale getirmeye çalışırken bir yandan da manevi arınmayı amaçlar. Onlardaki manevi arınma, öğretilerin mistik taraflarını oluşturur. Ancak manevi arınma tek başına bir anlam ifade etmez. Kişilerin, toplumdan ve toplumsal ilişkilerden soyutlanmış bir şekilde sadece kendilerine yönelmelerinin bir değeri yoktur. Budizm’de temel amaç, insanın nesne ile belirlenen boyutunu aşması ve daha üst bir varlık haline dönüşmesi iken, tasavvufta yine nesenin boyunduruğundaki bir yaşamın terk edilmesi ve insanın yaratanla birleşmesi, bütünleşmesi ön plana çıkartılır. Budizm’de meditasyon, kişinin yeniden doğum çarkından kurtulması için gerekli bir uygulamadır; ancak meditasyon yapabilmek için de öncelikle Budizm’in ahlaki ilkelerine uyulmalı, sekiz dilimli yola göre yaşanmalıdır. Bunlar yapılarak davranışlar düzeltilip, toplumsal hayatın iyileşmesine katkıda bulunduktan, bir anlamda toplum için yapılması gerekenler yapıldıktan sonra, kişi kendine yönelebilir. Kişi bu aşamaya gelene kadar cinayetten, yalandan, hırsızlıktan uzak durmuş, uygun mesleği seçmiş ve böylece toplumsal vazifelerini yerine getirmiştir. Toplumun refahından veya mutluluğundan emin olduktan sonra artık kendi içine dönebilecektir. Dinin hayatın içinde yaşatılması ile ilgili olarak tasavvufta bakıldığında, benzer şeyler olduğu gibi bazı farklılıkların olduğu da görülür. Budist öğretinin ahlak kurallarının hepsi tasavvufta da vardır. Ayrıca dinin hayata dönük olarak, toplumsal bir amaca hizmet ederek yaşanması gerektiği fikrinin, diğer mutasavvıflarda olduğu gibi İslam tasavvuf düşüncesinde de Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş ve Yunus Emre gibi isimlerde tezahür ettiği söylenebilir. Türk tasavvufunun hayata ve topluma dönük olarak yaşanması gerektiği fikri özellikle *halvet der-encümen* yani çokluk içinde teklik anlayışında görülebilir.

Anadolu'da gelişme gösteren tüm tasavvuf okullarının topluma, hayata dönük amaçlarının olduğunu söylemek pek mümkün değildir. İbn Arabi, Mevlana gibi vahdet öğretisi benimseyen ve tasavvufu felsefeye yaklaştırdığı söylenen okullar, öğretileri gereği, dışa değil içe dönük ve ruhsal tecrübeye dayalı bir amaç gözetir. Bu durum sadece Anadolu için geçerli değildir. Klasik kaynaklarda da yer alan hal kavramı, böyle bir ruhsal tecrübenin yaşanabileceğini kabul eder ve bir amaç olarak gösterir. Anadolu coğrafyasında İbn Arabi ve Mevlana ile gelişme gösteren Vahdet-i Vücut öğretisi, Budizm'den daha çok Hinduizm, özellikle de Upanişad öğretisi ile benzerlikler gösterir.

Din-hayat ilişkisi kurarak insanları hakikate ulaştırma vaadinde bulunan Budizm ve tasavvuf, toplumsal yaşamı, dolayısıyla dünya hayatını önemsiyor gibi görülmekle birlikte, aslında iki öğreti için de dünya hayatı boş ve anlamsızdır. Asıl mutluluk ölüm sonrasında yaşanacaktır. Budizm ve tasavvufta mutluluğun ölüm sonrasına bırakılması, dünyanın değersizleşmesiyle sonuçlanır. Dünyaya karşı takınılan bu tavrın özünde dünya hayatının geçici ve değişken olması yatar. Ancak Budizm'de ve tasavvufta ölüm sonrasında yaşanacak mutluluk ve ulaşılabilecek hakikatin bedeli dünyada ödenmelidir. Bu sebeple dünya, ölüm sonrası hayat için belirleyici bir öneme sahiptir. Dünyanın belirleyici tavrı, insanın tüm hayatı boyunca yaptığı eylemler ekseninde gelişir.

Budizm'de meditasyon yerine kullanılan *canalar* ve tasavvuftaki *haller* arasında bazı benzerlikler olsa da farklı tarafları olduğunu da belirtmek gerekir. Meditasyon yapmaya karar veren kişi sekiz basamaklı yolun ilk altısını yerine getirdikten sonra cana uygulamasına hazır hale gelir. Canalar da Budizm'in ilkeleri gibi sekiz basamaktan oluşur. Her bir basamakta zihin biraz daha durgunlaştırılarak sonunda ne düşüncenin ne de düşüncesizliğin olduğu bir hiçlik makamına ulaşılır ki Nirvana da bu hiçlik halini karşılar. Tasavvuftaki hallerde Budizm'de olduğu gibi doğrudan bir yükselme yerine korku ve ümit gibi zıt duygular arasında gidip gelme hâkimdir. Manevi yolculuğunda ilerledikçe hissedilen duygunun yoğunluğu artar. Zıtlıklar arasında gidip gelirken nefes, zevk, şirb gibi haller ile salık rahatlığa kavuşur.

Mistik tecrübe ile ulaşılabilecek son aşama tasavvufta fena, Budizm’de de Nirvana’dır. Her iki öğretime de son aşamanın, eşyanın hakikatine vakıf olma ile bir ilişkisi bulunur. Varlıklar dünyasındaki çokluk ve çeşitliliğin ötesinde bulunan ve normal şartlar altında bilinemeyeceği düşünülen tekliğin bilgisine, ancak mistik bir tecrübe ile ulaşılabilir. Budizm’de Nirvana doğrudan kurtuluş öğretisi ile ilişkili iken tasavvufta durum biraz daha farklıdır. Tasavvuf, İslam düşüncesinin kurtuluş inancı olan cennete girme isteğinin ötesine geçen bir mistik tecrübeyi hedefler. Bunun yanında bazı yorumlara göre fena hali, kişideki kötü ahlakın yok olup yerine iyi ahlakın yerleşmesi anlamında kullanılır. Özellikle Bektaşilik, Yesevîlik gibi Türk tasavvufuna ait metinlerde böyle bir yoruma rastlamak mümkündür. Yesevîlik ve Bektaşilik’te fenaya getirilen bu tip yorumlar, onlardaki din-hayat ilişkisini kurma çabalarının farklı bir tezahürüdür. Yani klasik tasavvuftaki mistik tecribenin zirve noktası bile Türk sufiler tarafından hayata, yaşantıya dönük bir hal alır.

Tasavvufta ve Budizm’de fena, Nirvana gibi amaçlar için belirli aşamalar kat edilirken bazı engeller ile karşılaşmak mümkündür. En büyük engel de yine insanın kendisi olarak görülür. Her iki öğretime de dünyanın değersiz görülmesi öğretinin bir parçası olarak sunulurken böyle bir bakış açısına veya bilinç düzeyine ulaşmak herkes için kolay değildir. Dünya hayatı, pek çok şekilde insanları kendisine bağlamaya çalışır. Dolayısıyla manevi arınma yolculuğunda en önemli ve en işlevsel eylem, kişinin nefsiyle sürekli bir mücadele halinde olmasıdır. Dünya hayatının nasıl algılanacağına karar verecek şey, kişinin kendisi olduğu ve nefis de her zaman dünyaya meyilli olduğu için nefsin meylettiği şeylerden sürekli olarak kaçınmak; hatta nefsin isteklerinin tam tersini yapmak önemli bir yükümlülük olarak görülür.

Budizm’de nefsin dışında; nefret, tembellik ve uyuşukluk, kaygı ve telaş, şüphe, bir ruhun varlığına inanma, tören ve ayinlerin etkisine (ya da faydasına) inanma, şehvet gibi engeller de mevcuttur. Bu engellerin bir kısmı, kişinin dünya hayatına bağlamasına sebep olan engeller iken, bir ruhun varlığına inanma, tören ve ayinlerin etkisine (ya da faydasına) inanma gibi unsurlar da kişilerin Hinduizm’de

bulunup, Budizm’de bulunmayan şeylere yönelmesinin önünü tıkama amacını taşır. Tasavvufta da nefsin dışında; tembellik, uyuşukluk birer engel olarak kabul edilir; ayrıca Budizm’de olduğu gibi kişilerin İslam dışındaki dinlere yönelmesini önlemek için geliştirilen söylemlerden bahsetmek mümkündür. Müslüman olmayan kişilerin cennette gidemeyeceği inancı, böyle bir söylemin en açık göstergesidir.

Budizm ve tasavvufun ortaya çıkışlarında harekete geçirici kuvvet, mevcut dinlere ya da dinlerin yaşanış biçimine getirilen eleştirilerdir. Eleştiriler genellikle öğretinin ideal şekliyle yaşanmadığı ve bunda en büyük payın dini kendileri için bir geçim ya da liderlik vasıtası olarak gören din adamlarında olduğuna yöneliktir; ayrıca Buda’nın bir zincir olarak gördüğü ritüeller, kurtuluş yolunda hiçbir fayda sağlamayacak eylemler olarak görülür. Hinduizm, ritüel ve din adamlarını aynı potada eriterek, hem kurban ritüelini en önemli dini vazife olarak görür hem de kurban ritüelinin icrasını sadece Brahmanların sorumluluğuna verir. Böyle önemli vazifeleri yerine getiren Brahmanlar zamanla, kast sisteminin de en üstünde yer almaya başlar. Brahman kastının merkezi bir konumda yer alması da onların kurtuluşa ulaşabilecek yegâne kişiler olarak kabul edilmesiy-le sonuçlanır. Buda ise tüm bu görüşleri reddederek ne ritüellere ne de din adamlarına kurtuluş için bir değer atfeder. Ona göre önemli şey bireysel çabalar ile hem ahlakın hem de toplumsal ilişkilerin düzeltilmesi için çalışmaktır. Dolayısıyla kurtuluş herkes için mümkün bir amaçtır.

Tasavvufun ortaya çıkışı Budizm’in doğuşuna benzediğinden tasavvufun ibadet-hayat ilişkisi bazı açılardan Budizm ile paralellik gösterir. Tasavvufçular tarafından dini hayatın yaşanmasına ve din adamlarına karşı ağır eleştiriler getirilir. Tasavvufçuların, fakih, müfessir, muhaddis gibi dini ilimlerde uzmanlaşmış kişilere karşı getirdikleri eleştiriler onların dini bilgiden uzak olmaları yönüyle değildir. Asıl eleştiri dinin özüne ulaşamadıkları, adeta kabuğunda kaldıkları yönüyledir. Tasavvuf eserlerinde din adamlarına doğrudan bir eleştirinin yanında, farklı tasavvuf grupları arasında da bir çekişmenin olduğu söylenebilir. Örneğin bazı sufiler abidlerin (ibadet edenleri/

ibadete ağırlık verenleri), dinin ritüellerini uyguladıklarını; ancak ahlaklarını geliştirmediklerini söyleyerek onların yaşam tarzına itirazda bulunur. Yapılan itiraza göre abidler, şeriatı iyi bilen; namaz, oruç, zekât gibi ibadetleri aksatmayan; ancak ibadete karşı gösterdikleri hassasiyetin içlerinde bir karşılık bulmadığı kişilerdir. Abidlerin yanında zahitlerin de benzer şekilde eleştirildiği görülür. Onlara getirilen eleştiriler din adamlarının kuru bilgide, abidlerin kuru ibadette kalmaları gibi zahitlerin de kuru bir züht içinde olmaları yönüyledir. Abidlerin, zahitlerin eleştirildiği dutumda genellikle arifler tasavvuf yolunu doğru uygulayan kişiler olarak gösterilir.

Tasavvufta ve Budizm'de teşkilatlar, karizmatik liderler çevresinde şekillenir. karizmatik liderler, genellikle kurucu liderlerdir; ancak onlardan sonra gelen kişilerin de karizmatik lider olarak kabul edilmesi mümkündür. Öğretilerin kuruluşunu gerçekleştiren karizmatik liderlerin hayat hikâyeleri doğumlarından; hatta doğum öncelerinden ölümlerine kadar olağanüstülükler ile bezenerek anlatılara konu olur. Karizmatik liderlerin olağanüstülükler ile dolu anlatıları, onlardaki seçilmişliğin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Buraya kadar verilen bulgulardan yola çıkarak özellikle Türksitan coğrafyasında yer alan Şamanizm, Maniheizm, Budizm, gibi kültürlerin birbiriyle iç içe geçmiş bir hayat sürdüğünü söylemek mümkündür. Adı geçen coğrafyada ortaya çıkan inançlar çoğu zaman bir önceki dinlerden veya inançlardan bazı unsurları bünyesinde yaşatmaya devam etmiştir. Böylece inançlar tek parça halinde bir gelişme göstermemiş aksine mevcut veya önceki kültürlerden izleri, kendi içinde eriterek eklektik yapılar ortaya çıkarmıştır.

Türkler, tarihin akışı içinde çeşitli inançlara mensup olduklarından, eklektik yapıya dair söylenenler Türkler ve onların inançları için de geçerlidir. Örneğin Türk Müslümanlığının mistik karakter taşıması, Anadolu'nun bazı bölgelerindeki ritüellerin Şamanizm'e ait kalıntılar olarak değerlendirilmesi Türk inanç sistemindeki karmaşık yapıyı gösterir. Dolayısıyla tasavvufun da daha önceki inanç sistemlerinden etkilendiğini, onlardaki bazı inanç ve uygulamalarını

bünyesinde yaşatmaya devam ettirdiğini söylemek kanaatimizce aşırı yorum olmayacaktır.

Tasavvuf hareketi, tek bir çizgi halinde ilerlemediğinden ve zaman içinde değişimlere uğradığından hangi ritüel ya da inançların hangi dinden geldiğinin tespitine dair bir kültür arkeolojisi yapmak oldukça zor görünmektedir; çünkü tasavvuftaki herhangi bir ritüelin veya inancın Zerdüştlük, Maniheizm veya Şamanizm'den geldiğini söylemek tek başına yeterli değildir. Bahsedilen inançların da birbirleri ile kültür alışverişi içinde olma ihtimalleri tespit işlemini zorlaştırır. Ancak yine de metin merkezli bir okuma ile en azından benzerlik ve farklılıkların ortaya konması da mümkündür.

Tasavvuf hareketi, her ne kadar İslami kaynaklı bir karakter sergilese ve tasavvuf terminolojisindeki pek çok kavram, bir şekilde Kur'an'dan alınmış olsa da onun mistik yapısının diğer kültürlerden etkilenmeye müsait olduğu da söylenebilir. Tasavvufa etki eden kültürler; Şamanizm, Maniheizm, Budizm, Hinduizm şeklinde sıralanabilir. Bunlardan Budizm konumuzu da oluşturması açısından son derece önemlidir. İfade etmek gerekir ki tasavvuf etkileyen Budist öğretisi kısmen Hinduizm'den de beslendiği için farklı şekillerde farklı kolları etkilemiş görülmektedir.

Melamîlik, Kalenderîlik gibi tarikatlara bağlı dervişlerin Budist keşişler ve Hindu sadhular ile benzerlik göstermesi en çok göze çarpan alanlardır. Ancak daha da önemlisi tasavvuftaki hal kavramı ile kişilerin ruhsal bir tecrübe ve manevi bir arınma yaşamlarına dair çabalar sadece tesadüf ile açıklanmayacak derecede benzerlikleri barındırır. Her ne kadar tasavvuf ve Budizm'deki tanrı inancı konusundaki temel farklılıktan kaynaklanan ayrımlar olsa da kişiyi mistik bir tecrübeye yöneltme noktasında her iki öğretisi de birleşir.

Tasavvuf, ister Budizm'den ister başka inançlardan etkilenerek bir öğretisi geliştirmiş olsun temelindeki İslam düşüncesinin varlığı inkâr edilemez boyuttur. Ayrıca Türkler'in Müslümanlaşma sürecinde etkin bir rol oynayan dervişler de yine tasavvuf düşüncesinin gücü ve etkisini gösteren önemli bir noktadır.

Tasavvuf alanında yapılacak karşılaştırmalı çalışmaların biraz daha geniş bir perspektif ile ele alınarak Hint-Müslüman ilişkileri, Hint-Türk ilişkileri gibi konuların, siyasal alandan çıkarılarak tarihsel, arkeolojik çalışmalar ile desteklenmesi, kültürler arasındaki iletişimlerin ve etkileşimlerin, sosyal tarih çalışmalarıyla, neler olduğunun ortaya çıkarılması faydalı olacaktır. Bununla birlikte yine tasavvufa dair yapılacak karşılaştırma çalışmalarının sadece Doğu dünyası ile sınırlı tutulmayarak Yeni-Eflatunculuk, Yunan Felsefesi'ne ait kaynaklar ile de yapılması tasavvuf düşüncesinin daha iyi anlaşılması için faydalı olacağı söylenebilir.



KAYNAKÇA



- Afifi, Ebu'l-Ala, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2009.
- _____, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev., Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2011.
- _____, **Tasavvuf-İslamda Manevi Devrim**, Çev., H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, Risale Yay., İstanbul 1996.
- Ahmadi, Feresteh, "The Dissolution Individuality in Persian Sufism", **Iranian Islam**, Ed. Jo Campling, Macmillan Press, London 1998, ss. 55-89.
- Ahmedi Divanı**, Haz. Yaşar Akdoğan, Kültür Bakanlığı.
- Akça, Volkan, **Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, CÜSBE, Sivas 2008.
- Algar, Hamid "Arslan Baba", **DİA**, C. 3, İstanbul 1999, s. 400.
- Almas, Turgun, **Uygurlar**, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2010.
- Almond, Ian, İbni Arabi ve Derrida-Tasavvuf ve Yapısöküm, Çev. Kadir Filiz, Ayrıntı Yay., İstanbul 2016.
- Alşan, Mehmed Hakan, **Anadolu Erenleri**, Kurtuba Yay., İstanbul 2012.
- Alpay, Tülay, **Hilyetü'r-Rical**, MÜTAE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1994.
- Alyılmaz, Cengiz, "Bugut Yazıtı ve Anıt Mezar Külliyesi Üzerine", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, S. 13, Konya 2003, ss. 11-21.
- Anasaki, M., "Tathagata", **ERE**, Ed. James Hasting, V. 12, London 1909, p.202-204.
- Anderson, Carol S., "Duhkha (Suffering)", **EB**, Ed. Robert E. Buswell, Thomson Gale Publication, USA 2003.
- Arberry, Arthur John, **Tasavvuf: İslam Mistiklerine Toplu Bakış**, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul 2008.
- Arslan, Hammet, **Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga**, Basılmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir 2013.
- Arvon, Henri, **Budacılık**, Çev. İsmail Yerguz, Dost Yay., Ankara 2006.
- Aşık Paşazade, **Osmanoğullarının Tarihi**, Haz. Kemal Yavuz, Yekta Saraç, K Kitaplığı Yay., İstanbul 2003.
- _____, **Aşıkpaşaoğlu Tarihi**, Haz. H. Nihal Atsız, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1970.
- Ateş, Süleyman, **İslam Tasavvufu**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2004.
- _____, **Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.
- _____, "İhlas", **DİA**, C. 21, s. 535-537.
- Atlı, Ahmet, **Tasavvufta Ricalü'l-Gayb**, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2011.
- Ay, Resul, **Anadolu'da Derviş ve Toplum**, Kitap Yay., İstanbul 2014.
- _____, "Sufi Shaykhs and Society in Thirteenth and Fifteenth Century Anatolia: Spritual Influence and Rivalry", **Journal of Islamic Studies**, 2012, ss. 1-24

- _____, “Ortaçağ Anadolu’sunda Bilginin Seyahati: Talebeler, Alimler ve Dervişler”, *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, S. 3 (2006), ss. 17-53.
- Ayas, Mehmet Rami, *Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri*, İz Yay., İstanbul 2008.
- Aydın, Fuat, *Hint Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Eskiye Yay., İstanbul 2013.
- Aydın, Mahmut, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensay Yay., İstanbul 2010.
- Azamat, Nihat, “Cevâhirü’l-ebrâr”, *DİA*, C. 7, s. 432.
- _____, “Evhadüddîn-i Kirmânî”, *DİA*, C. 11, ss. 518-520.
- _____, “Kalenderiyye” *DİA*, C. 24, ss. 253-256.
- Babinger, Franz, “Kalenderiye”, *İA*, C. 6, s. 128.
- Barkan, Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”, *Vakıflar Dergisi*, S. 2, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, Ankara 1942, ss. 270-387.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2004.
- _____, “Medrese-Tekke İlişkisi ve Toplum Hayatına Etkileri”, *Vakıf Haftası Dergisi*, S. 4 (1986), ss. 191-197.
- Bayram, Mikail, *Şeyh Evhadü’l-din Hamid El-Kirmanî ve Menakıbnamesi*, Kardelen Yay., İstanbul Tarihsiz.
- _____, *Selçuklular Zamanında Konya’da Dini ve Fikri Hareketler*, Nüve Kültür Merkezi Yay., İstanbul 2008.
- Bereke, Abdülfettâh Abdullah, “Hakim et-Tirmizi”, *DİA*, C. 15, ss. 196-199.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz. Yay., İstanbul 2001.
- Birge, John Kingsley, *Bektaşilik Tarihi*, Çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yay., İstanbul 1991.
- Biruni, Ebu Reyhan Muhamed b. Ahmed, *Tahkiku Ma Li’l-Hind*, Çev. Kıvameddin Burslan, Haz. Ali İhsan Yitik, TTK Yay., Ankara 2015.
- Bjerregaard, C. H. A, *Sufism: Omar Khayyam and E. Fitzgerald*, The Sufi Publishing Society, London 1915.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- _____, “Tasavvufun Doğuşu”, *Tasavvuf El Kitabı*, Ed. Kadir Özköse, Grafiker Yay., Ankara 2012.
- Bond, George D., “Arhat”, *EB*, Ed. Robert E. Buswell, Thomson Gale Publication, USA 2003, ss. 28-30.
- Bozkurt, Eshabil, *İshak Ata’nın Hadikatü’l-Arifin İsimli Eseri ve Tahlili*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, FÜSBE, İstanbul, 2010.
- Brailsford, H. N., *Macedonia: its Races and Their Future*, Methuen Pub., London 1906.
- Budak, Selçuk, “Katalepsi”, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2009, s. 415;
- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed ibn İsmail, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, Çev. Mehmet Sofuoğlu, C. 1, Ötüken Yay., İstanbul 2009

- _____, **Sahih-i Buhari ve Tercemesi**, Çev. Mehmet Sofuoğlu, C. 3, Ötüken Yay., İstanbul 2009
- _____, **Sahih-i Buhari ve Tercemesi**, Çev. Mehmet Sofuoğlu, C. 6, Ötüken Yay., İstanbul 2009
- Burckhardt, Titus, **İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Çev., Fahreddin Arslan, Ribat Yay., Ankara 1982.
- Buswell, Robert E.; Donald S. Lopez, “Dhukha”, **The Princeton Dictionary of Buddhism**, Princeton University Press, New Jersey 2014, s. 457.
- _____, “Prajna”, **The Princeton Dictionary of Buddhism**, s. 1055.
- Calverley, E. E., “Nafs” EI, C. 7, ss. 880-884.
- _____, E. E., “Nefs”, **İA**, C. 9, ss. 178-183.
- Campbell, Joseph, **Doğu Mitolojisi**, Çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 2003.
- _____, **Kahramanın Sonsuz Yolculuğu**, Çev., Sabri Gürses, Kabalcı Yay., İstanbul 2010.
- Ceyhan, Semih, “Yakaza”, **DİA**, C. 43, s. 270-271.
- _____, “Zühd”, **DİA**, C. 44, ss. 530-533.
- Chavannes, Edouard, **Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri**, Çev. Mustafa Koç, Selenge Yay., İstanbul 2007
- Chittick, William “İslam Kozmolojisinde Gayb Adamları”, **Varolmanın Boyutları**, Derleyen ve Çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- _____, **Tasavvuf**, Çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 2011.
- Conze, Edward, **Kısa Budizm Tarihi**, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul 2005.
- Coomaraswamy, Ananda K., **Hinduizm ve Budizm**, Çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yay., İstanbul 2000.
- _____; Horner, I.B., **The Living Thoughts of Gotama the Buddha**, Philosophical Library Publication, Kentucky 2001.
- Courtes, A. “Şeyh”, **İA**, C. 11, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, ss. 461-462.
- Cüveyni, Alaaddin Ata Melik, **Tarih-i Cihangüşa**, Çev. Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara 2013.
- Çağdaş, Kemal, **Hint Eski Çağ Kültür Tarihine Giriş**, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara 1974.
- Çağrıci, Mustafa, “Ahlak”, **DİA**, C. 2, ss. 1-9.
- _____, “Asabiyet”, **DİA**, C. 3, ss. 453-455.
- _____; Süleyman Uludağ, “İstikamet”, **DİA**, C. 23, ss. 348-349.
- Çandarlıoğlu, Gülçin, **Uygur Devletleri Tarihi ve Kültürü (Çin Kaynakları ve Uygur Kitabelerine Göre)**, TDAV Yay., İstanbul 2004.
- Çelebi, Asaf Halet, **Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha**, Hece Yay., İstanbul 2003.
- Çelik, İsa “Tasavvufi Bir Terim Olarak Fakr Kavramı”, **EKEV Akademi Dergisi**, C. 3, S. 2 (2001), ss. 191-206.

- Çınar, Ali Abbas “Orta Asya Türk Kültüründe İşanlık Geleneği”, *Bilgi*, S. 1, ss. 55-59.
- Çift, Salih, **Hakim Tirmizi ve Tasavvuf Anlayışı**, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- _____, “Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü: Tarihsel Boyut”, *Tasavvuf*, S. 18 (2007), ss. 177-190.
- _____, “Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü-II: Tasavvuf Alanında Çalışma Yapan Alman Oryantalistler ve Eserleri”, *Tasavvuf*, S. 19 (2007), ss. 165-186.
- Dara Shikuh, Muhammad, **Majma'-ul-Bahrain or the Mingling of the Two Oceans**, Ed. and translate, M. Mahfuz-ul-Haq, The Asiatic Society Press, Calcutta 1998.
- Davids, Thomas William Rhys, **Buddhism; Being a Sketch of the Life and Teaching of Gautama the Buddha**, Society for Promoting Christian Knowledge Publication, London 1894.
- _____, **Buddhism-its History and Literature**, Botolph Printing Works, London 1926.
- _____, **Buddhism-Being a Sketch of Life and Teachings of Gautama the Buddha**, Society For Promoting Christian Knowledge Pub., London 1894.
- _____, **Eski Hindistanda Budizm**, Çev. Murat İnceayan, Okyanus Yay., İstanbul 2007.
- _____, “Arhat”, *ERE*, Ed. James Hasting, V. 1, London 1909, ss.774-775.
- Demir, Osman “Yakin”, *DİA*, C. 43, ss. 271-273.
- Demirci, Mehmet, “Müslüman Türklerde Tasavvuf”, **Türkler Ansiklopedisi**, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, C. 5, Ankara 2002, Yeni Türkiye Yay., ss. 927-940.
- _____, “Hal”, *DİA*, C. 15, ss. 216-218.
- Demirli, Ekrem, “Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İÜİFD*, S. 15 (2007), ss. 219-244.
- Derin, Süleyman, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, Küre Yay., İstanbul 2006.
- Derrida, Jacques, **Edebiyat Edimleri**, Çev. Mukadder Erkan, Ali Utku, Otonom Yay., İstanbul 2010.
- Derris, Karen, “Dhyana”, *EB*, Ed. Robert E. Buswell, Thomson Gale Publication, USA 2003, ss. 226-227.
- Dialogues of the Buddha**, C. 1, Translate, Thomas William Rhys Davids, Ed., Max Müller, Oxford University Press, Great Britain 1923.
- _____, C. 2, Translate, Thomas William Rhys Davids, C. A. F Rhys Davids, Ed., Rhys Davids, Oxford University Press, London 1910.
- _____, C. 3, Translate, Thomas William Rhys Davids, C. A. F Rhys Davids, Ed., Rhys Davids, Oxford University Press, London 1921.
- Dols, Michael W., **Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli**, Çev. Didem Gamze Dinç, Pinhan Yay., İstanbul 2013.
- Durmaz, Gülay, **Divan Şiirinde Rind ve Zahid Çekişmesi**, Basılmamış Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa 2003.
- Eliade, Mircea, **Kutsal ve Dindışı**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1991.

- _____, **İmgeler ve Simgeler**, Çev., Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1992.
- _____, **Şamanizm**, Çev. İsmet Birkan, İmge Kitabevi, İstanbul 1999.
- _____, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Çev. Ali Berktaş, C. 1, Kabalıcı Yay., İstanbul 2003.
- _____, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Çev. Ali Berktaş, C. 2, Kabalıcı Yay., İstanbul 2003.
- _____, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, Çev. Ali Berktaş, C. 3, Kabalıcı Yay., İstanbul 2003.
- _____, **Dinler Tarihine Giriş**, Kabalıcı Yay., İstanbul 2003.
- _____, **Doğuş ve Yeniden Doğuş: İnsan Kültüründe Erginlenmenin Dini Anlamları**, Çev. Fuat Aydın, Kabalıcı Yay., İstanbul 2015.
- Ensari, Hacı Abdullah, **Dil ü Cân, Varidat, İlahiname, Kalendername ve Makulat Risaleleri**, Çev., Hasan Almaz, Semerkand Yay., İstanbul 2012.
- Eraslan, Kemal, **Yesevî'nin Fakrnamesi**, İÜEF Yay., İstanbul 1977.
- _____, "Ahmet Yesevî'nin Fakrnamesi", **İÜTDED**, C. 22 (1977), ss. 45-120.
- _____, "Ahmed Yesevî", **DİA**, C. 2, s. 159-161.
- _____, "Divan-ı Hikmet", **DİA**, C. 9, s. 429.
- Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1994.
- Erçetin, Ahmet, **Rivâyetler ve Farklı Yorumlar Işığında Rahip Bahira Olayı**, SÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2008.
- Erginli, Zafer, "Muhâsibî", **DİA**, C. 31, ss. 13-16.
- Ergüven, İsmail Hakkı, **Hsüan-tsang'ın Seyahatnamesi (7. Yüzyıl) (Metin Çevirisi ve Değerlendirme)**, OMÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2001.
- Erdogan, İsmail, "Yeni Eflatunculuk'un İslam Tasavvufu'na Tesiri", **FUİFD**, S. 5 (2000), 597-605.
- Ernst, Carl W., "Sufism And Yoga According to Muhammad Ghawth", **Sufi**, Vol. 29 (1996), ss. 9-30.
- _____, "The Islamization of Yoga in the 'Amrtakunda' Translations", **Journal of the Royal Asiatic Society**, Vol. 13/2 (2003), ss. 199-226.
- _____, "Accounts of Yogis in Arabic and Persian Historical and Travel Texts", **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, Vol. 33 (2008), ss. 409-426.
- _____, "Müslüman Yoga Yorumcuları", Çev. Mehmet Atalay, **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları**, C. 2, (2014), ss. 117-128.
- Erkin, Ekrem, "Seyahatnamelere Göre Göktürklerde Budizm", **Türkler Ansiklopedisi**, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, C. 3, Ankara 2002, Yeni Türkiye Yay., ss. 635-679.
- Ertürk, Ramazan, **Sufi Tecrübenin Epistemolojisi**, Fecr Yay., Ankara 2004.
- Esin, Emel, **İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslamiyete Giriş**, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1978.

- , **A History of Pre-Islamic and Early Islamic Turkish Culture**, Ed. Hakkı Dursun Yıldız, Ünal Matbaası, İstanbul 1980.
- , “‘Muyanlık’ Uygur ‘Buyan’ Yapısından (Vihara) Hakanlı Muyanlığına (Ribat) ve Selçuklu Han ile Medresesine Gelişme”, **Malazgirt Armağanı**, TTK Yay., Ankara 1993, ss. 75-102.
- Farabi, İdeal Devlet (El-Medinetü’l-Fazıla), Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 2004.
- Farooqi, Suraiya, **Anadolu’da Bektaşilik**, Çev. Nasuh Barın, Simurg Yay., İstanbul 2003
- Farooqi, N. R., “Dârâ Şükûh”, **DİA**, C. 8, ss. 483-484.
- Feridüddin Attar, **Tezkiretü’-Evliya**, Bahar Yay., İstanbul 2013.
- Filiz, Şahin, **İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri**, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Findley, Carter, **Dünya Tarihinde Türkler**, Çev. Ayşen Anadol, Kitap Yay., İstanbul 2008.
- Frye, Richard, **Ortaçağın Başarısı: Buhara**, Çev., Hasan Kurt, YVB Yay., Ankara Tarihsiz.
- Furat, Ahmed Subhi “Veli” İA, C. 13, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, ss. 287-292.
- Genç, İlhan, **Örneklerle Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, Kanyılmaz Matbaası, İzmir 2005.
- Geoffroy, E. “Shaykh”, **EI**, Vol. 9, Brill Publication, Leiden (Nedherland) 2002, ss. 397-398.
- Golden, Peter Benjamin, **Türk Halkları Tarihine Giriş**, Çev. Osman Karatay, Karam Yay., Çorum 2007.
- Goldziher, Ignaz, “Ascetism and Sufism”, **Mohammed and Islam**, Translate, Kate Chamber, Yale Universtiy Press, New Haven 1917, ss. 148-214.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, **Melamilik ve Melamiler**, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1931.
- , **Yunus Emre: Hayatı, Sanatı ve Bütün Şiirleri**, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2009.
- , **Yunus Emre ve Tasavvuf**, İnkılap Yay., İstanbul 2008.
- , “Kalenderiye”, **İA**, C. 21, MEB Yay., Ankara, 1974, ss. 157-161.
- Göztepe, Yüksel, **Abdülkerim Kuşeyri’de Haller ve Makamlar**, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006.
- Green, Nile, **Sufism; a Global History**, Blackwell Pub., West Sussex and Malden 2012.
- Gumilev, Lev Nikolayeviç, **Avrasyadan; Makaleler-I**, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2006.
- Guneon, Rene, **Vedanta’ya Göre İnsan ve Halleri**, *Hint Felsefesinde Kamil İnsan*, Çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay. İstanbul 2002.
- Günay, Ünver; Güngör, Harun, **Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi**, Rağbet Yay. İstanbul 2009.
- Günay, Nasuh “Tarihi Süreç Açısından Budizm ve Öğretisi”, **Arayışlar**, S. 1, 1999, ss. 173-194.

- Günaydın, Yusuf Turan; İbrahim Halil Arslantürk, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Hilyetü'r-Ricâl'inde Melâmiyyûn Ve Muhaddesûn Zümreleri", *Tasavvuf*, S. 18 (2007), ss. 277-296.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1987.
- Güngör, Harun, "Eski Türklerde Düşünce, Din ve Bilim" *Türkler Ansiklopedisi*, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, C. 3, Ankara, Yeni Türkiye Yay., ss. 463-504.
- Güngör, Özcan, Erdal Aksoy, "Sosyolojik Açından Alievi/Bektaşilerde Tenasüh İnancı", *HBVD*, S. 62 (2012), ss. 249-270.
- Güngören, İlhan, *Buda ve Öğretisi*, Onur Basımevi, İstanbul 1981
- Gürbüz, Ahmet, *Zen ve Tasavvuf Işığında Kendini Bilmenin Yolu*, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Güven, Rasih, *The Absolutism of Sankaracarya as Compared with Mawlana Jalaluddin Rumi's School of Thought*, Net Ofset, Ankara 1957.
- , *Upaniṣadic and Quranic Philosophy and Schools of Vedanta and Islamic Mysticism*, Ankara Tarihsiz.
- , "Indo-Islamic Cultural Relations" *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Dergisi*. C. 33 S. 12 (1990), ss. 207-220.
- , "Bengal Edebiyatı ve Baüller", *DTCFD*, C. 35/2 (1991), ss. 139-154.
- Güzel, Abdurrahman, *Ahmed Yesevî'nin Fakrnamesi Üzerine Bir İnceleme*, Öncü Kitap, Ankara 2008.
- Hacı Bektaş Veli, *Makalat*, Haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, Ali Öztürk, TDV Yay., Ankara 2013.
- , *Vilayetname (Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli)*, Haz. Esat Korkmaz, Can Yay., İstanbul 2014.
- , *Makalat, Kitabü'l-Fevaid, Besmele Tefsiri, Fatiha Tefsiri*, Haz. Ahmet Tekin, Kelam Yay., İstanbul 2014.
- , *Makalat-ı Gaybiyye ve Kelmiat-ı Ayniyye*, Haz., Gıyaseddin Aktaş, Hacı Yılmaz, HBVAM Yay., Ankara 2009.
- Hall, T.C. vd, "Ascetism" *ERE*, C. 2, ss. 63-110.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, İmaj Yay., Ankara 2003.
- Hançerlioğlu, Orhan, "Erginleme", *Felsefe Ansiklopedisi*; C. 2, Remzi Kitabevi, İstanbul 1976, s. 70.
- , "Erginleme", *İnanç Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, s. 176.
- , "Katalepsi", *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 3, s. 240.
- , "Mutluluk", *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 4, s. 191.
- Harakani, Şeyh Ebu'l-Hasan, *Nûru'l-Ulum ve Münacat*, Haz. Hasan Çiftçi, Şeyh Ebu'l-Hasan Harakani Derneği Yay., Kars 2004.
- Hartmann, Richard, "Es-Sülemî'nin Risaletü'l-Melametiyyesi", Çev., Köprülüzade Ahmed Cemal, Haz. Adem Çatak, *GÜİFD*, S. 3, 2013, ss. 329-360.
- Harvey, Peter, *An Itroduction to Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

- Hasluck, F. W., *Bektaşilik İncelemeleri*, Çev. Ragıp Hulusi Özden, Haz. Mehmet Kanar, Say Yay., İstanbul 2012.
- Hazini, *Cevahirü'l-Ebrar min Emvac-ı Bihar (İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler)*, Haz. Cihan Okuyucu, Mücahit Kaçar, Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2014.
- Heehs, Peter, *Indian Religions*, C. Hurst and Co. Pub. London 2002.
- Hilal, İbrahim, *Din ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu*, Çıra Yay., İstanbul 2004.
- Hillebrandt, A., "Brahman" *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hasting, V. 2, , London 1909, p.796-799.
- Hiriyan, Mysore, *Hint Felsefesi Tarihi*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2011.
- Hocaoğlu, Durmuş, "Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Notlar", *Köprü*, S. 66 (Bahar), İstanbul 1999, ss. 8-23.
- Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcub (Hakikat Bilgisi)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014.
- İşim, Mehmet Ali, *Dhammapada-Budist Vecizeleri*, Gün Yay., İstanbul 1997.
- İbn Arabî, *Fütühat-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, C. 2., Litera Yay., İstanbul 2007.
- İbn Batuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi (Tufetü'n-Nuzzar fi Garaibü'l Emsar ve'l Acaibü'l Esfar)*, Haz. Ali Murat Güven, Yeni Şafak Yay., İstanbul Tarihsiz.
- İbn Haldun, *Şifau's Sail (Tasavvufun Mahiyeti)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- İbn Sina, *El İşarat Ve't-Tenbihat (İşaretler ve Tenbihler)*, Çev., Ali Durusoy, ekrem Demirli, TYEKB Yay., İstanbul 2014.
- İlhan, Mehmet; Hammet Arslan, "Bîrûnî'nin "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" İsimli Risalesi Yogasutra'nın bir Çevirisi midir?", *Milel ve Nihal*, C. 10, S. 3 (2013), ss. 25-84.
- İmam Nesai, *es-Sünenü's-Kübra*, C. 4, Çev. Zekeriya Yıldız, Ocak Yay., İstanbul 2011.
- Insoll, Timothy, *İslam Arkeolojisi*, Çev. Bahar Tırnakçı, Homer Kitabevi, İstanbul 2007
- İsen, Mustafa, *Kühü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*, AKMB Yay., Ankara 1994.
- Islam, Sirajul, *Sufism and Bhakti: a Comparative Study*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2004.
- İşankul, Cabbar, "Türkistanlı Dört Evliya ve Atalar Kültü", 1. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyalari Kongresi Bildirileri, Ervak Yay., Ankara 1998, ss. 205-210.
- İz, Mahir, *Tasavvuf*, Rahle Yay., İstanbul 1969.
- İzgi, Özkan, *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Anklara 1989.
- İzutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev., Ramazan Ertürk, Ağaç Yay., İstanbul 2010.

- _____, **Taoculuktaki Anahtar Kavramlar: İbn Arabi ile Tao-Tzu ve Çuang-Tzu'nun Mukayesesi**, Çev., Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 2011.
- _____, **İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar**, Çev., Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 2015.
- Jackson, Roger R., "Prajna", EB, ss. 664-666.
- Kabaklı, Ahmet, **Tasavvuf Tarikat Edebiyatı**, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul 2006.
- Kandemir, M. Yaşar "Ziyaret", DİA, C. 44, TDV Yay., İstanbul 2013, ss. 496-498.
- Kara, Mustafa, **Din Hayat Sanatı Açısından Tekkeler ve Zaviyeler**, Dergah Yay., İstanbul 1990.
- _____, **Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları**, Dergah Yay., İstanbul 2010.
- _____, "Melametiye", İÜİFM; S. F. Ülgener'e Armağan, C. 43 (1987), ss. 561-598.
- _____, "Fena", DİA, C. 12, ss. 333-335.
- _____, "Havf", DİA, C. 16, ss. 528-531.
- Karamustafa, Ahmet Targon., **Tanrının Kuraltanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)**, YKY Yay., İstanbul 2012.
- _____, **Sufism: The Formative Period**, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.
- _____, "Early Sufism in Eastern Anatolia", **Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi**, Ed. Ed. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Pub., London 1993, ss. 175-198.
- _____, "Yesevîlik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler**, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK Yay., Ankara 2005, ss. 61-89.
- _____, "Menakıb-ı Hoca Cihan ve Netice-i Can", DİA, C. 29, TDV Yay., İstanbul 2004, ss. 108-110.
- Kartal, Abdullah, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?", **Süleyman Uludağ Kitabı**, Haz. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 2008, ss. 445-460.
- Kaşgarlı Mahmut, **Divanü Lügati't-Türk**, Haz. Robert Dankoff, James Kelly, Çev. Serap Tuba Yurtsever, Seçkin Erdi, Kabcacı Yay. İstanbul 2007.
- Katz, Steven T., **Comparative Mysticism an Anthology of Original Sources**, Oxford University Press, New York (USA) 2013.
- Kavaklı, Rukiye, **İlk Dönem Kaynaklarına Göre Sufinin Günlük Hayatı**, UÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2007.
- Kawamura, Leslie S. "Bodhisatva(s)", EB, Ed. Robert E. Buswell, Thomson Gale Publication, USA 2003, p. 58-60.
- Kadir, C. A., "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", Çev. Kürşat Demirci, **İslam Düşüncesi Tarihi**, Ed. M. M. Şerif, Türkçe Baskının Editörü, Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1990, ss. 33-63.
- Kahraman, Kemal, "Max Horten", DİA, C. 18, ss. 245-247.
- Kaya, Korhan, **Okyanusun Kıyısında (Hint Edebiyatı Seçkisi)**, İmge Yay. İstanbul 2003.

- _____, **Buddhistlerin Kutsal Kitapları**, İmge Kitabevi, İstanbul 2000.
- _____, “Hint Gizemciliği ile Yunus Emre Gizemciliği Arasında Paralellikler”, DTCFD, C. 36/1-2 (1993), ss. 119-126.
- Kelabazi, Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013.
- Kılış, Erol, **İlk Dönem Sufi Düşüncede İmana Yaklaşımlar**, GÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.
- Klimkeit, Hans J., “Türk Orta Asyasında Budizm”, Çev. Mehmet T. Berbercan, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S. 26, ss. 93-108. Yıl eksik
- Knysh, Alexander, **Tasavvuf Tarihi**, Çev. İhsan Durdu, Ufuk Yay., İstanbul 2011.
- Konur, Himmet, **Sufi Ahlakı**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Korkmaz, Ramazan, “İki Farklı Hümanizma: Dante–Thomas More/Yunus Emre”, Milli Kültür, S.80 (1991), ss. 86-88.
- _____, “İki Farklı Hümanizm: Yunus Emre, Mevlâna/Dante, Thomas More” Yedi İklim, Haziran 1994, ss. 63-67.
- Köksal, M. Asım, **İslam Tarihi**, C. 2., Şamil Yay., İstanbul 1987.
- Köprülü, Mehmed Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Haz. Orhan Köprülü, Akçağ Yay., Ankara 2003.
- _____, **Anadoluda İslamiyet**, Haz. Metin Ergun, Akçağ Yay., Ankara 2012.
- _____, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, Haz. Orhan Köprülü, Akçağ Yay., Ankara 2013.
- _____, **Edebiyat Araştırmaları-I**, Akçağ Yay., Ankara 2004.
- _____, “Türk-Moğol Şamanizminin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri”, Çev. Ferhat Tamir, Bilig, S. 1 (1996), ss. 1-8.
- _____, “Ahmed Yesevî”, İA, C. 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, ss. 210-215.
- _____, “Ata”, İA, C. 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, ss. 711-718.
- _____, “Baba”, İA, C. 2, C. 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, ss. 165-166.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, **Kuşeyrî Risalesi**, Çev. Ali Arslan, Alperen Yay., İstanbul 2003.
- _____, **Kuşeyrî Risalesi (Sufilerin İnanç ve Ahlakları)**, Çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2009.
- _____, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014.
- Kutsal Kitap**, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2001.
- Küçük, Abdurrahman ve diğerleri, **Dinler Tarihi**, Berikan Yay., Ankara 2009.
- Küçük, Hülya, **Tasavvuf Tarihine Giriş**, Nükte Kitap, Konya 2004.
- Küçükalp, Kasım, Ahmet Cevizci, **Batı Düşüncesi**, İsam Yay., İstanbul 2009.
- Latifi, Latifi Tezkiresi, Mustafa İsen, Akçağ Yay., Ankara 1999.
- _____, **Tezkiretü’ş-Şuara ve Tabsiratü’n-Nuzama**, Haz. Rıdvan Canım, AKMB Yay. Ankara 2000.
- Levend, Agah Sırrı, **Türk Edebiyatı Tarihi**, TTK Yay., Ankara 2007

Lewisohn, Leonard, *The Heritage of Sufism*, Vol. 1., Oxford Press 1999.

-----, "Suluk", EI, Vol. 9, ss. 861-863.

Ligeti, L., *Bilinmeyen İç Asya*, Çev., Sadrettin Karatay, TDK Yay., Ankara 1986.

Mağribi, Ali Abdulfettah, "Kadim Doğu Düşüncesi ile İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine", Çev. İbrahim Aslan, *Kelam Araştırmaları*, C. 2, S. 2 (2004), ss. 125-154.

Marshall, Gordon "Karizma", *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 386-387.

Massignon, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Translate, Benjamin Clark, University of Notre Dame Press, Indiana 1997.

-----, *Doğu Devrinde İslam Tasavvufu*, Çev. Mehmed Ali Ayni, Haz. Osman Türer, Cengiz Gündoğdu, Ataç Yay., İstanbul 2006.

-----, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur'un Çilesi*, Çev. İsmet Birkan, Ardıç Yay., Ankara 2006.

-----, "Tarikat", Haz. Tahsin Yazıcı, İA, C. 12/1, ss. 1-17.

Massoudi, Mehrdad, "On the Qualities of a Teacher and a Student: an Eastern Perspective Based on Buddhism, Vedanta and Sufism", *Intercultural Education*, Vol. 13/2 (2002), ss. 137-155.

Meier, Fritz, "Khurasan and the End of Classical Sufism", *Essay on Islamic Piety and Mysticism*, Translate, John O'Kane, Brill Pub., Leiden 1999, ss. 189-219.

-----, "Sufilik ve İslam Kültürünün Sona Erişi", Çev. Ahmet Aslan, DTCFD, C. 28, S. 1 (1970), ss. 197-218.

Melikoff, Irene, *Uyur İdik Uyardılar*, Çev. Turan Alptekin, Demos Yay., İstanbul 2011.

-----, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, Çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2010.

Menavino, Giovan Antonio, *Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Harun Mutluay, Dergah Yay., İstanbul 2011.

Mesudi, Mürucu'z-Zehab (Altın Bozkırlar), Çev., Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2004.

Michon, Jean-Louis, Gaetani Roger (2006). *Sufism: Love and Wisdom*. Canada: Worldwisdom Publication.

Mohapatra, A. Ranjan, "Budizm" Çev. Hidayet Işık, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl, 2003, S. 16, ss. 167-179.

Molla Cami, *Nefahatü'Üns min Hadaratü'l-Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri)*, Çev., Abdülkadir Akçiçek, Huzur Yay., İstanbul 2014.

Muhasibi, Haris, *er-Riaye-Nefs Muhasebesinin Temelleri*, Haz. Şahin Filiz, Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul 2011.

"Mutluluk", *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara 2011, s. 1716.

Nakamura, Hajime, *Budha*, Çev. Zeynep Seyhan, İş Bankası Yay., İstanbul 2010.

Narşahi, *Tarih-i Buhara*, Arapça'dan Çev. Ebu Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kubavi, Farsça'dan Çev., Erkan Gökşu, TTK Yay., Ankara 2013.

- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, Çev., Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1992.
- Nattier, Jan, "Buddhas", EB, Ed. Robert E. Buswell, Thomson Gale Publication, USA 2003.
- Necmeddin Kübra, *Tasavvufta On Esas*, Haz. Süleyman Gökbulut, İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Nicholson, Reynold Alleyne, *Tasavvufun Menşei Problemi*, Çev., Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2004.
- _____, *İslam Sufileri*, Çev. Mehmet Dağ vd., Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1978.
- _____, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, London 1921.
- _____, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, London 1921.
- _____, "Süluk", İA, C. 11, ss. 231-232.
- _____, "Sufis", ERE, Vol. 12, ss. 10-17.
- Nöldeke, Theodor, *Sketches from Eastern History*, Translate, John Sutherland Black, Adam and Charles Black Pub., Lonon 1892.
- Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dini Siyaseti, Tarih ve Tabiat Vakfı Yay., İstanbul 2002.*
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1996.
- _____, *İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, TKAE Yay., Ankara 1999.
- _____, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, Türk TTK Yay., Ankara 1999.
- _____, *Babailer İsyanı (Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü)*, Dergah Yay., İstanbul 2009.
- _____, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefaiye ve Yeseviye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan*, HBVAM Yay., Ankara 2011.
- _____, *Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İletişim Yay., İstanbul 2012.
- _____, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri (Selçuklu Dönemi Makaleler Araştırmalar)*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- _____, "Kalenderi Dervishes and Ottoman Administration from the Fourteenth to the Sixteenth Centuries", *Manifestation of Sainthood in Islam*, Ed. Grace Martin Smith, Associate Ed. Carl W. Ernst, The Isis Press, İstanbul 1993, ss. 239-255.
- _____, "Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, C. 12 (1978), ss. 247-271.
- _____, "Hacı Bektâş-ı Velî", *DİA*, C. 14, ss. 455-458.
- _____, "Hacı Bektâş Vilayetnamesi", *DİA*, C. 14, ss. 471-472.
- Ogen, G., "Did the Term Sufi Exist before the Sufis", *Acta Orientalia*, 43 (1982), ss. 33-48.

- Onat, Hasan, "İbahiyye", DİA, C. 19, ss. 252-254.
- Onay, Ahmet Talat, "Rind", Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, MEB Yay., İstanbul 2004, s. 411.
- Ögel, Bahaeddin, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1971.
- Öngören, Reşat, "Tasavvuf", DİA, C. 40, TDV Yay., İstanbul, 2011, ss. 119-126.
- _____, "Şeyh", DİA, C. 39, TDV Yay., İstanbul 2010, ss. 50-52.
- _____, "Tarikat", DİA, C. 40, ss. 95-105.
- Özen, Gürkan, "Bektaşilik'te Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Can'ın Ziynetleri: Arakiye, Teslim Taşı ve Tıgınt", HBVD, S. 60 (2011), ss. 415-434.
- Özezen, Muna Yüceol, Hilyetü'r-Rical ve Söz Varlığı, TDK Yay., Ankara 2011.
- Özcan, Hüseyin, "Alevi Bektaşî Şiirinde Adab ve Erkan", Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu, Isparta 2005, ss. 141-152.
- Özcan, Hanifi, Maturidi'de Bilgi Problemi, MÜİFV Yay., İstanbul 1998.
- _____, Epistemolojik Açıdan İman, MÜİFV Yay., İstanbul 2002.
- _____, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Düşünce", Türkler Ansiklopedisi, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, C. 5, Ankara 2002, Yeni Türkiye Yay., ss. 878-909.
- Özkan, Senail, Ölüm Felsefesi (Mısır'da, Upanişadlar'da, Budizm'de ve Hristiyanlık'ta), Ötüken Yay., İstanbul 2013.
- Öztürk, Eyüp, Velilik ile Delilik Arasında (İbnü's-Serrac'ın Gözünden Müvelleh Dervişler), Kitap Yayınevi, İstanbul 2013.
- Öztürk, Mürsel Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 48-50.
- Öztürk, Yaşar Nuri, Tarih Boyunca Tasavvufi Düşünce, Sümer Matbaası, İstanbul 1974.
- _____, Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1990.
- _____, "Zühd", İA, C. 13, ss. 638-639.
- Pala, İskender, "Rind", Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Akçağ Yay., İstanbul 1995, s. 449.
- Palabıyık, M. Hanefi, "Hindistan Tarihinde ve Hint Kültüründe Müslüman Türkler", EKEV, S. 33 (2007), ss. 67-94.
- Paret, Rudi, The Study of Arabic and Islam at German Universities, German Orientalists Since Theodor Nöldeke, Wiesbaden 1968.
- Poussin, Louis De La Vallée "Vedanta and Buddhism", Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, January (1910), ss. 129-140.
- _____, "Bodhisatva", ERE, Ed. James Hasting, V. 2, London 1909, p. 739-753.
- Pranke, Patrick A. "Abhijna" EB, Ed. Robert E. Buswell, Thomson Gale Publication, USA 2003, p. 8-9.
- Puri, Baij Nath, Buddhism in Central Asia, Motilal Banarsidas Publication, Delhi (India) 2000.

- Radtke, Bernd, "The Concept of Wilaya in Early Sufism", *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, Ed. Leonard Lewisohn, Khaniqahi Nimatullahi Pub., London 1993, ss. 483-496.
- , "Horasan ve Maverünnehir'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar", Çev. Ergin Ayan, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 2/9 (2009), ss. 360-376.
- Rafique, M., *Hint ve İslam Felsefesi-Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, Çev. Şahin Filiz, Kamer Vakfı Yay., Konya 1993.
- Raglan, Lord "Geleneksel Kahraman", Çev. Metin Ekici, *Milli Folklor*, S. 37 (1998), ss. 126-138.
- Rençber, Fevzi "Anadolu Aleviliğinde Görgü Cemi: Adıyaman Örneği", *OMÜİFD*, S. 34 (2013), ss. 197-231.
- Robinson, Chase, "Prophecy and Holy Men in Early Islam", *The Cult of Saints in Late Antiquity And the Early Middle Ages*, Ed. James Howard-Johnston, Paul Antony Hayward, Oxford University Press, Oxfors 2002, s. 260.
- Rose, H. J. vd., "Divination", *ERE*, Vol. 4, ss. 775-827.
- Roux, Jean Paul, *Orta Asya; Tarih ve Uygarlık*, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2006.
- , *Türklerin Tarihi*, Çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan Özcan, Kabalcı Yay., İstanbul 2007.
- Ruben, Walter, *Eski Metinlere Göre Budizm*, Haz. Lütfü Bozkurt, Okyanus Yay., İstanbul 2000.
- , "Budizma'nın Menşei ve Özü", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 1943 S. 5, C.2, ss. 115-131.
- Ruy Gonzales de Clavijo, *Anadolu Orta Asya ve Timur*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Sadeleştiren, Kamil Doruk, Ses Yay., İstanbul 1993.
- Saddhatissa, Hammalawa, Buda, Çev. Nur Yener, Okyanus Yay., İstanbul 2004.
- Sadık Vicdani, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye: Melamiyye, Evkaf-ı İslamiye Matbaası*, İstanbul 1919.
- , *Tarikatlar ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-ı Aliyye)*, Haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995.
- Safa, Zebihullah-i, *İran Edebiyatı Tarihi*, Çev. Hasan Almaz, Nusha Yay., Ankara 2002.
- Safra, Jacop E., "Brahman", *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Singapore 2006.
- Sarma, D.S. *Hint Dini Tarihine Giriş*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yay., İstanbul 2005.
- Sayan, Emine Pınar, *Alman Müsteşriklerin İslam Tasavvufu Hakkındaki Çalışmalarının Değerlendirilmesi*, AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2013.
- Schimmel, Annemarie, *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri-İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2004.
- , *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul 2012.

- _____, “Sufizmin İlk Dönemleri”, Çev. Ali Ayten, *İslam Kültürü*, C.5, Ed., Ekmeleddin İhsanoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2008, ss. 489-517.
- Schuon, Frithjof, *İslam’ın Metafizik Boyutları*, Çev., Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 2010.
- Seale, Morris S., “Melameti Sufiliğin Ahlak Anlayışı ve Dağ Vaazı”, Çev. Ali Bolat, *OMÜİFD*, S. 16 (2003), ss. 415-428.
- Selçuk, Ali, “Horasan’da Eren Anadolu’da Evliya: Acısu Sıraç Köyü Örneğinde Kahraman Atalar Kültü” *Milli Folklor*, S. 87, 2007, ss. 136-147.
- Selvi, Dilaver, *İslami Kaynaklarda Velayet ve Keramet*, Hoşgörü Yay., İstanbul 2012.
- Sevim, Ali; Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyaset, Teşkilat ve Kültür)*, TTK Yay., Ankara 1995.
- Shimin, Geng, *Budist Uygur Edebiyatı, Türkler Ansiklopedisi*, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, C. 3, Ankara 2002, Yeni Türkiye Yay., ss. 1442-1469.
- Siderits, Mark, *Buddhism Philosophy*, Ashgate Publishing, Indianapolis 2007.
- Small, Annie H., *Buddhism*, J. M: Dent Pub., London 1905.
- Stecker, Robert, “Philosophy of Literature”, *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, Ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale Pub., USA 2005, ss. 364-372.
- Störing, H.J., *İlkçağ Felsefesi*; Hint, Çin, Yunan, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul, 2000.
- Strong, John S. “Tathagata”, EB, Ed. Robert E. Buswell, Thomson Gale Publication, USA 2003.
- es-Suyuti, Celaledin, *el-Camiü’s-Sagir min Ahadisi’l-Beşiri’n-Nezir*, Çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız, C. 1, Ocak Yay. İstanbul 2015.
- Sümer, İbrahim, “Türkler Arasında Budizm ve Tibet Budizmi”, 2000. Yılında Hristiyanlık, Dünyü, Bugünü ve Geleceği, Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara 2002, ss. 567-568.
- Sünen-i Tirmizi Tercümesi, Haz. Abdullah Parlayan, c. 2. Konya Kitabevi, İstanbul 2007, s. 658.
- Sviri, Sara, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melametiyye Hareketi ve Hakim Tirmizi”, Çev. Salih Çift, *Tasavvuf*, S. 18 (2007), ss. 445-468.
- Şeker, Fatih M., *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Dergah Yay., İstanbul 2013.
- _____, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, Dergah Yay., İstanbul 2011.
- _____, “Kutadgu Bilig Tasavvufi Açısından Nasıl Okunabilir?”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S: 24 (2010), ss. 25-62.
- Şener, Mehmet “Huşu”, *DİA*, C. 18, ss. 422-423.
- Şentürk, Ahmet Atilla *Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sufi Yahut Zahid Hakkında*, Enderun Yay., İstanbul 1996.

- _____, "Manzum Metinler Işığında Bir Kalender Dervişinin Profili", *Turkish Studies C. 10/8* (2015), ss. 141-220.
- Şihabüddin Sühreverdi, *Avarifü'l-Mearif (Tasavvufun Hakikatleri)*, Çev. Abdülvehhab Öztürk, Saadet Yay., İstanbul 2010.
- Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf**, Haz. Coşkun Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.
- Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Divanı: İnceleme*, H Yay., İstanbul İstanbul 2008.
- Tehrani, Diane, *Bayazid Bistami: An Analysis of Early Persian Mysticism*, PhD Dissertation, Columbia University Graduate School of Arts and Sciences, 1999.
- Tekelioğlu, Ayşegül, *A Thematic Comparison of Metaphysical Poetry And Sufi Literature*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya 2008.
- The Long Discourse of the Buddha*, Translate, Maurice Walshe, Wisdom Pub., Massachusetts 1995.
- Tholuck, August, *Ssufismus: sive, Theosophia Persarum Pantheistica*, Berolini : Libraria F. Duemmleri, Berlin 1821.
- Tirmizi, *Hakim Hatmü'l-Evliya*, Çev., Ssalih Çift, İnsan Yay., İstanbul 2006.
- Tirmizi, Muhammed bin İsa Bin Sevre *Sünen-i Tirmizi*, Çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu, C. 3, Yunus Emre Yay, İstanbul 1981.
- Tosun, Necdet, *Derviş Keşkülü*, Erkam Yay., İstanbul 2014.
- _____, *Türkistan Dervişlerinden Yadigarlar*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- _____, "Orta Asya'da Tasavvuf", *Orta Asya'da İslam*, C. 1, Ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevî Üniversitesi Yay., Ankara-Türkistan 2012.
- _____, "Yeseviyye", *DİA*, C. 43, ss. 487-490.
- _____, "Yusuf El-Hemedani", *DİA*, C. 44, ss. 12-13.
- Tremblay, Xavier, "The Spread of Buddhism in Serindia-Buddhism Among Iranians, Tocharians and Turks before 13th century", *The Spread of Buddhism*, Ed., Ann Heirman and Stephan Peter Bumbacher, Brill Publication, Leiden 2007.
- Trimingham, John Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, At The Clarendon Press, Oxford 1971.
- _____, "Tasavvuf Akımlarının Kuruluşu", Çev. Kadir Özköse, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. 2, C. 1 (2002), ss. 183-193.
- Turan, Osman, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, TTK Yay., Ankara 1958.
- _____, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, Ötüken Yay., İstanbul 2009.
- _____, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustat ul-'adale fi ka-va'id is-saltana", *Fuad Köprülü Armağanı*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1953, ss. 531-564.
- Tusi, Ebu Nasr Serrac, *el-Lüma (İslam Tasavvufu)*, Haz. Kamil Yılmaz, Erkam Yay., İstanbul 2012.
- Tümer, Günay, "Budizm", *DİA*, C.6, ss. 352-360.

- Türer, Osman, “Melamet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşünce Zamanla Meydana Gelen Değişmeler”, *İslami Araştırmalar*, C. 2, S. 7 (1988), ss. 58-67.
- Tüzer, Abdüllatif, *Dini Tecrübe ve Mistisizm (Felsefi Bir Yaklaşım)*, Dergah Yay., İstanbul 2006.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, Sufi Kitap Yay., İstanbul 2008.
- _____, *Cüneyd-i Bağdadi*, TDV Yay., Ankara 2010.
- _____, *Dört Kapı Kırk Eşik (İslam Toplumunda Sufi Gelenekler ve Derviş Tipleri)*, Dergah Yay., İstanbul 2010.
- _____, *Kuranda Allah-İnsan (İslam Düşüncesinde Islah)*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2011.
- _____, *Bayezid-i Bistami*, TDV Yay. Ankara 2012.
- _____, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 2013.
- _____, “Akabe”, *DİA*, C. 2, s. 209.
- _____, “Bidari”, *TTS*, s. 76.
- _____, “Dilencilik”, *DİA*, C. 9, s. 300.
- _____, Selçuk Eraydın, “Erbain”, *DİA*, C. 11, ss. 270-271.
- _____, “Fakr”, *DİA*, C. 12, s. 132-134.
- _____, “Fetret” *TTS*, s. 136.
- _____, “Firaset”, *DİA*, C. 13, ss. 116-117.
- _____, “Fütüvvet”, *TTS*, s. 140.
- _____, “Gaflet”, *DİA*, C. 13, ss. 283-284.
- _____, “Gaflet”, *TTS*, s. 141.
- _____, “Habs-i nefes/Habs-i dem”, *TTS*, s. 150.
- _____, “Halvet”, *DİA*, C. 15, ss. 386-387.
- _____, “Harakani”, *DİA*, C. 16, ss. 93-94.
- _____, “Havatır”, *DİA*, C. 16, s. 526.
- _____, “Haya”, *TTS*, s. 162.
- _____, “Huşu”, *TTS*, s. 175.
- _____, “Hücviri”, *DİA*, C. 18, ss. 458-460.
- _____, “Hürriyet”, *TTS*, s. 176.
- _____, “İhlas”, *TTS*, s. 181.
- _____, “İstikamet”, *TTS*, s. 194.
- _____, “İtibar”, *TTS*, s. 197.
- _____, “Kabz”, *DİA*, C. 24, s. 44-45.
- _____, “Kelabazi”, *DİA*, C. 25-192-193.
- _____, “Keramet”, *DİA*, C. 25, ss. 265-268.
- _____, “Kutub”, *DİA*, C. 26, ss. 498-499.
- _____, “Levami”, *DİA*, C. 27, s. 144.
- _____, “El-Lüma”, *DİA*, C. 27, ss. 258-260.

- _____, "Makam", DİA, C. 27, ss. 409-410.
- _____, "Marifet", DİA, C. 28, ss. 54-56.
- _____, "Maşuk-ı Tusi", DİA, C. 28, s. 105.
- _____, "Mücadele", DİA, C. 31, ss. 440-441.
- _____, "Müddei", TTS, s. 259.
- _____, "Mürid", DİA, C. 32, s. 47-49.
- _____, "Müşahede", DİA, C. 32, s. 152.
- _____, "Nefes", DİA, C. 32, s. 522-523.
- _____, "Nefis", DİA, C. 32, ss. 526-529.
- _____, "Reca" DİA, C. 34, s. 502.
- _____, "Ricalullah" DİA, C. 35, ss. 80-81.
- _____, "Ricalül'l-Gayb" DİA, C. 35, s. 81-82.
- _____, "Rind", TTS, s. 297.
- _____, "Sekk", TTS, ss. 310-311.
- _____, "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin", DİA, C. 38, ss. 53-55.
- _____, "Süluk", DİA, C. 38, ss. 127-128.
- _____, "Tasavvuf", TTS, s. 345.
- _____, "Tevazu", TTS, s. 356.
- _____, "Tevhid-i hali/Tevhid-i sufiyye", TTS, s. 358.
- _____, "Vakfe", TTS, s. 372.
- _____, "Veli", TTS, s. 379.
- _____, "Verâ", DİA, C. 43, ss. 49-50.
- _____, "Zevk", TTS, s. 392.
- Uyanık, Mevlüt, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzali Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2005.
- Uzun, Mustafa, "Devriyye", DİA, C. 9, ss. 251-253.
- Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlıklı, Sarkaç Yay., İstanbul 2010.
- Weber, Max, *Bürokrasi ve Otorite*, Çev. H. Bahadır Akın, Adres Yay., Ankara 2005.
- Willemen, Charles, "Dharma and Dharmas", EB, Ed. Robert E. Buswell, Thomson Gale Publication, USA 2003, p. 218.
- Yaman, Mehmet, "Alevî ve Bektaşilikte Temel Ayin ve Erkanlar", *Geçmişten Günümüze Alevî Bektaşî Kültürü*, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, KTB Yay., Ankara 2009, ss. 328-368.
- Yaran, Cafer Sadık, "Budizmle Mukayeseli Olarak İslam ve İslam Mistisizmi: Müslüman-Budist Diyaloguna Bir Katkı", Çev. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 17, Yıl: 2008, ss. 253-273.
- Yaran, Rahmi, "Bidat", DİA, C. 6, ss. 129-131.
- Yazıcı, Tahsin, "Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser: Manakıb-ı Camal Al-Din-i Savi", *Necati Lugal Armağanı*, TTK Yay. Ankara 1968, ss. 785-797.

- _____, "Kalandar", EI, Vol. 4, ss. 472-474.
- _____, "Kalandariyya", EI, Vol. 4, ss. 473-474.
- Yazıcı, Tahsin "Ahyar", DİA, C. 2, ss. 194-195.
- _____, "Derviş", DİA, C. 9, ss. 188-190.
- _____, "Cemaleddin-i Savi", DİA, C. 7, s. 313.
- Yesevî, Hoca Ahmed, Divan-ı Hikmet, Haz. Hayati Bice, TDV Yay., Ankara 2010.
- Yitik, Ali İhsan, Hint Dinleri, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005.
- _____, Doğu Dinleri, İsam Yay. İstanbul 2014.
- Yunus Emre, Risaletü'n-Nushiyye, Haz. Umay Günay, Osman Horata, Akçağ Yay., Ankara 2009.
- _____, Divan, Haz. Selim Yağmur, Dergah Yay., İstanbul 2012.
- Yusuf, İmtiyaz, "Dialogue Between Islam and Buddhism through Concept Ummatan Wasatan (The Middle Nation) and Majjhima Patipada (The Middle Way)", Islamic Studies, Vol. 48/3 (2009), ss. 367-394.
- Yükneki, Edip Ahmed b. Mahmud, Atabetü'l-Hakayık, Haz. Reşid Rahmeti Arat, TTK Yay., Ankara 1992.
- Zaehner, Robert Charles, Hindu and Muslim Mysticism, The Athlone Press, London 1960.
- Zarcone, Thierry Vincent, "Yasawiyya", EI, Vol. 11, Brill Publication, Leiden (Nedherland) 2002, ss. 294-296.
- _____, "Wali", EI, Vol. 11, Brill Publication, Leiden (Nedherland) 2002, ss. 113-115.
- Zeydan, Corci, İslam Uygarlıkları Tarihi-2, Çev. Nejdet Gök, İletişim Yay., İstanbul 2012.
- Zimmer, Heinrich, Hint Felsefesi, Çev., Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992.
- _____, Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler, Çev. Gül Çağalı Güven, Kabalcı Yay., İstanbul 2004.



Dizin

၄

A

Acı 45, 46, 55, 58, 62, 63, 64, 65, 70, 124,
127, 128, 133, 138, 144, 147, 149, 180,
193, 222, 253, 259, 281, 282, 323
Açgözlülük 79, 171, 199, 221, 223, 228, 339
Ahimsa 145, 221, 338
Ahmed Yesevî 32, 91, 92, 93, 256, 260, 261,
271
Akabe 181
Arahant 139, 149, 165, 194, 213, 260, 264,
265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 287,
309, 312, 314, 329

Arzu 55, 61, 62, 63, 64, 67, 133, 138, 151, 157,
171, 190, 226, 227, 282, 289, 322
Asuralar 123, 228
Asya 41, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 78, 80,
91, 93, 96, 100, 267, 268, 352, 359,
362, 364
Aşoka 46, 49, 314
Atabetül-Hakayık 79, 367
Atman 55
Aydınlanma 69, 118, 119, 139, 160, 166, 181,
183, 190, 217, 226, 229, 262, 265, 273,
315, 318

B

Basra 15, 76
Bast 148, 154, 156, 158
Bayezid 21, 77, 101, 111, 112, 161, 163, 164,
165, 166, 198, 215, 256, 275, 299, 365
Bekabillah 119
Belh 15, 53, 76
Benares 22, 45, 257
Beş Zincir-den 182, 183, 326 -i 28, 282
Bidari 134, 140
Bikşu 9, 45, 140, 141, 143, 152, 155, 164, 214,
215, 239, 248, 289, 290, 315, 317, 320,
325, 326, 327, 333
Bistami 19, 21, 77, 121, 164, 165, 167, 299,
364, 365
Bodhisattva 54
Bodi 45, 164, 262, 265
Bodi Ağacı 164, 265
Brahma 28, 58, 149, 169, 171, 172, 196, 200,
202, 203, 210, 223, 266, 269, 275, 276,
297
Brahman 26, 42, 55, 56, 173, 183, 192, 196,
199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 212,
214, 215, 217, 223, 287, 288, 327, 342,
356, 362 -lar 194, 196, 199, 200, 201,
202, 203, 204, 206, 207, 208, 209,
210, 211, 212, 217, 218, 219, 222, 223,
288, 338, 342
Buda 20, 25, 26, 27, 28, 42, 44, 45, 46, 50,
51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
62, 63, 64, 65, 69, 70, 71, 115, 117, 118,
119, 120, 123, 124, 125, 126, 133, 137,
140, 142, 154, 159, 164, 169, 171, 172,
173, 174, 175, 176, 184, 185, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201,
202, 205, 207, 208, 210, 211, 212, 213,

214, 215, 217, 219, 223, 224, 226, 228,
229, 230, 231, 232, 238, 239, 240, 241,
242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 252,
253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 262,
263, 265, 266, 269, 270, 272, 275,
276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284,
285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292,
293, 294, 295, 297, 298, 300, 302,
304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312,
313, 316, 319, 322, 323, 325, 326, 327,
328, 329, 330, 332, 338, 342, 355, 362
Budist 15, 16, 23, 24, 25, 26, 27, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 61, 62,
63, 67, 68, 70, 76, 88, 92, 115, 116, 117,
118, 124, 125, 126, 127, 133, 141, 143, 144,
145, 147, 148, 150, 151, 154, 166, 170,
176, 178, 181, 182, 183, 184, 189, 191,
192, 193, 194, 201, 202, 207, 211, 213,
215, 217, 218, 219, 222, 226, 229, 230,
232, 240, 243, 252, 253, 257, 259, 262,
263, 268, 272, 275, 282, 287, 291, 292,
303, 306, 307, 311, 312, 320, 322, 323,
325, 330, 331, 333, 337, 338, 339, 344,
356, 363, 366
Budizm 9, 10, 14, 15, 18, 19, 20, 23, 25, 29,
35, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
61, 62, 65, 66, 67, 69, 71, 76, 79, 112,
115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124,
125, 126, 127, 130, 133, 134, 135, 136,
137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 149, 150, 155, 158, 160,
161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168,
171, 173, 176, 180, 181, 182, 183, 186,
188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,

199, 201, 203, 206, 209, 210, 212, 217,
219, 220, 221, 222, 226, 228, 229, 231,
237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 247,
249, 251, 252, 254, 255, 256, 258, 262,
265, 266, 267, 268, 270, 272, 273, 275,
276, 277, 278, 279, 280, 285, 290, 291,
296, 299, 300, 302, 305, 309, 311, 313,

314, 315, 317, 318, 319, 321, 322, 326,
327, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 337,
338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 351,
352, 353, 354, 358, 359, 361, 362, 363,
364

Bugut 52, 349

Buhara 15, 30, 43, 51, 53, 80, 91, 93, 354, 359

C

Canalar 150, 157, 159, 162, 340

Cehalet 57, 61, 64, 112, 121, 126, 133, 134, 183,
185, 193, 223, 310

Cehalet 64

Cüneyd-i Bağdadi 19, 77, 149, 154, 156, 191,
365

Ç

Çile 170, 191, 331, 333 -ci 16, 27, 45, 70, 118,
174, 213, 214, 215, 217, 219, 238, 281,

287, 293, 294, 295 -cilik 27, 170, 212,
217, 238, 282

D

Darma 27, 42, 52, 59, 118, 119, 122, 123, 124,
125, 126, 133, 141, 172, 194, 195, 212,
229, 238, 244, 245, 247, 248, 266,
272, 276, 288, 298, 303, 306, 312, 313,
328, 329, 330

Değişkenlik 127, 128, 212, 218

Devalar 123

Dhammapada 25, 128, 129, 130, 131, 133,
189, 190, 220, 222, 227, 311, 356

Dukkha 62

Dünya Hayatı 127, 130, 131, 182, 340, 341

F

Fakihler 83, 197, 201, 338

Fakr 104, 105, 118, 139, 168, 169, 186, 191,
228, 229, 241, 307, 317, 319, 321, 324

Fakrname 93, 108, 133, 142, 168, 206, 318,
330, 333

Farkındalık 62, 71, 133, 134, 135, 137, 138,
139, 140, 150, 155, 157, 191, 217, 231,
265, 327

Fena 15, 83, 102, 103, 109, 112, 119, 140, 146,
152, 156, 158, 161, 163, 164, 165, 166,
167, 168, 175, 176, 177, 180, 188, 262,
286, 307, 341, 357

Fenafillah 119

Fütüvvet 86, 140

G

Gaflet 134, 139, 365

Geçici 43, 59, 63, 70, 74, 103, 122, 127, 128,
129, 130, 131, 133, 134, 144, 149, 160,
193, 221, 307, 319, 326, 340 -lik 57,
63, 103, 127, 128, 129, 132, 144, 150,
250

Gotama 42, 44, 45, 65, 70, 120, 123, 140, 141,
143, 199, 200, 205, 252, 253, 254, 258,
263, 276, 287, 289, 290, 293, 295,
300, 351

Gök Tanrı 53

Göktürk 37, 52 -ler 51, 52, 53

H

Hacı Bektaş 7, 9, 33, 91, 98, 107, 108, 109,
110, 111, 117, 118, 135, 136, 168, 185, 186,
187, 188, 189, 203, 204, 205, 215, 216,
241, 243, 254, 256, 257, 258, 260, 261,
262, 263, 264, 265, 270, 274, 275, 284,
287, 291, 292, 295, 296, 298, 299,

300, 301, 308, 319, 320, 324, 333, 339,
355, 359

Hakikat 32, 36, 43, 62, 65, 67, 107, 109, 110,
111, 118, 141, 143, 165, 166, 211, 212, 245,
262, 270, 301, 302, 309, 330, 356

Hakim Tirmizi 30, 77, 80, 81, 182, 208, 352, 363, 364
 Haller 30, 103, 104, 105, 112, 140, 144, 148, 149, 151, 154, 158, 161, 162, 163, 177, 263, 286, 310, 340
 Halvet Der-Encümen 79, 119, 332, 339
 Harakani 34, 134, 135, 136, 142, 175, 191, 204, 275, 276, 290, 317, 318, 355
 Havf 29, 35, 108, 109, 148, 153, 154
 Havf-Reca 148
 Heteredoks 115
 Heybet 148, 156
 Hristiyanlık 16, 20, 56, 120, 210, 361, 363
 Hinayana 46, 48, 247
 Hindistan 16, 32, 38, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 59, 88, 361
 Hinduizm 14, 16, 22, 23, 29, 35, 38, 42, 43, 44, 45, 48, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 115,

120, 146, 164, 169, 172, 173, 183, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 337, 340, 341, 342, 344, 351
 Hint Dinleri 23, 41, 88, 115, 118, 145
 Horasan 15, 29, 31, 32, 33, 43, 49, 76, 80, 81, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 103, 109, 269, 317, 361, 362, 363 -lı 31, 74, 81
 Hotan 47, 50, 51
 Hsüan Tsang 53
 Hun 51
 Hücviri 9, 31, 32, 35, 36, 83, 84, 85, 107, 108, 133, 135, 142, 151, 154, 163, 177, 179, 182, 184, 185, 186, 219, 227, 229, 244, 274, 278, 317, 321, 322, 323, 356, 365
 Hz. Muhammed 18, 120, 121, 146, 166, 189, 203, 210, 247, 249, 252, 257, 258, 259, 260, 261, 265, 273

Istırap 55, 62, 63, 64, 65, 127, 133, 144, 147, 180, 193

İbn Arabi 18, 22, 29, 77, 85, 86, 340, 356, 357
 İbrahim Edhem 75, 182, 255
 İman 27, 59, 73, 108, 110, 111, 139, 140, 146, 238, 307, 332
 İran 17, 18, 19, 21, 24, 31, 37, 43, 47, 80, 81, 88, 90, 92, 100, 101, 268, 362

İslam Düşüncesi 78, 111, 121, 123, 144, 146, 192, 193, 195, 210, 222, 232, 249, 265, 325
 İslamiyet 14, 48, 49, 55, 78, 79, 87, 93, 98, 118, 177, 192, 246, 252, 337, 358
 İtibar 84, 110, 134, 205, 223

K

Kabz 140, 148, 154, 155, 365
 Kalebazi 180
 Kalenderilik 15, 80, 86, 87, 88, 100, 101, 102, 178, 344, 357
 Kâl Şeyhi 306
 Kam 79, 98
 Kanişka 46, 47, 48, 49, 314
 Karahanlılar 78
 Karizmatik Lider 237, 252, 343
 Karma 43, 58, 69
 Kast 56, 173, 196, 199, 212, 223, 224, 255, 342
 Kaşgarlı Mahmut 51, 357
 Katı Riyazet 118, 217
 Kelabazi 9, 30, 31, 76, 80, 103, 106, 107, 133, 135, 153, 156, 166, 167, 176, 177, 180, 211, 279, 322, 329, 358, 365

Keramet 79, 81, 83, 91, 161, 216, 269, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 296, 297, 298, 299, 300, 324
 Keşiş 135, 136, 137, 138, 149, 152, 157, 159, 160, 165, 254, 293, 298, 315
 Kibir 79, 167, 185, 206, 226
 Kirmani 34, 96, 100, 212, 241, 283, 289, 316, 324, 331, 350
 Kur'an 14, 20, 73, 74, 75, 117, 120, 121, 122, 124, 130, 131, 146, 161, 184, 190, 192, 199, 201, 206, 226, 231, 246, 249, 254, 257, 261, 283, 311, 326, 344
 Kurtarıcı 252
 Kurtuluş 54, 55, 58, 62, 64, 70, 71, 119, 121, 122, 123, 125, 126, 131, 133, 134, 144, 159, 160, 164, 166, 169, 171, 172, 173, 181,

183, 190, 191, 193, 206, 208, 211, 212,
215, 217, 247, 252, 265, 269, 271, 278,
302, 303, 308, 319, 328, 341, 342
Kuşeyri 9, 31, 35, 36, 72, 85, 86, 103, 106,
107, 135, 140, 142, 149, 151, 153, 154,
155, 156, 158, 165, 167, 171, 177, 179,
180, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 191,

206, 211, 219, 226, 227, 233, 245, 255,
274, 299, 302, 317, 320, 321, 327, 329,
354, 358
Kutadgu Bilig 79, 105, 363
Kutlu Kişi 123, 173, 214, 248, 284, 290, 291,
308, 309, 310, 332

L

Levaih 151, 153

Levami 151

M

Mahayana 46, 48, 49, 247
Makam 31, 70, 103, 104, 105, 107, 108, 109,
111, 112, 161, 162, 165, 168, 171, 192, 215,
270, 274, 279, 285, 320
Makamlar 33, 93, 103, 104, 105, 107, 109,
112, 139, 144, 169, 171, 182, 221, 286,
324, 338
Meditasyon 118, 147, 145, 148, 150, 159, 174,
175, 176, 229, 263, 289, 330, 332, 339,
340
Melamilik 15, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 96, 98,
178, 211, 324, 344, 354
Mistik 14, 15, 16, 19, 22, 37, 48, 72, 78, 92,
102, 105, 118, 144, 145, 146, 149, 164,
167, 170, 172, 178, 221, 273, 297, 298,
310, 316, 319, 339, 341, 343, 344

Mistik Tecrübe 144, 146, 149, 167
Muhadara 105, 148, 162, 286
Muhasibi 29, 30, 163, 204, 209, 218, 225,
226, 359
Mutluluk 65, 67, 68, 71, 122, 123, 124, 126,
127, 133, 144, 148, 150, 152, 153, 154,
155, 157, 158, 160, 165, 217, 248, 281,
308, 328, 340
Mücadele 77, 96, 97, 104, 105, 139, 144,
182, 188, 190, 191
Mükaşefe 105, 148, 162, 285
Müşahade 148
Müşeyyih 306
Müşeyyih 306

N

Nefes 136, 137, 158, 177, 340, 365
Nefis 30, 34, 75, 83, 96, 97, 105, 125, 183,
184, 185, 186, 188, 189, 191, 227, 319,
324, 341 - Mücadelesi 105, 184, 186,
189
Nefs 82, 112, 138, 185, 229
Nefs-i Levvame 185

Nefs-i Mutmainne 185
Nirvana 28, 56, 58, 59, 65, 67, 68, 69, 70,
71, 119, 121, 127, 139, 160, 165, 166, 167,
168, 169, 171, 172, 173, 212, 238, 250,
253, 262, 266, 272, 273, 282, 284, 298,
309, 338, 340, 341

O

Orta Asya 47, 49, 80, 92, 267, 364

O

Ölümçül Sel 183

R

Reca 35, 108, 148, 153, 158

S

Sahv 77, 91, 105, 180
Sakadagarni 165

Sakka 58, 123, 176, 228, 275, 276, 308, 309,
310

Sakyan 224
Samana 27, 45, 213, 214, 215
Samapatti 159
Samsara 55, 58, 69
Sekiz Dilimli Yol 139, 150

Sekr 77, 91, 105, 140, 180
Seyr ü Süluk 96, 102, 110, 119
Sotapanna 164
Spekülasyon 56, 71
Suf 72, 323

S

Şakik-i Belhi 74, 88, 198, 215
Şaman 79
Şehvet 121, 183, 226, 227
Şeriat 29, 31, 83, 107, 109, 110, 111, 118, 142, 211, 218, 233, 245, 301, 302
Şeyh 34, 96, 100, 122, 126, 140, 213, 233, 238, 240, 241, 244, 267, 268, 270, 275,

287, 298, 300, 301, 306, 308, 314, 316, 323, 331, 327, 331, 350, 351, 355, 361
Şeyh Evhadü'd-Din 34, 96, 100, 126, 213, 241, 283, 289, 316, 331, 350
Şirb 158, 340

T

Tanrı 51, 58, 60, 69, 109, 110, 118, 123, 148, 153, 196, 228, 254, 261, 275, 276, 286, 288, 293, 308, 309, 310
Tanrı Sakka 123, 308, 309
Tasavvuf 7, 9, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 41, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 132, 133, 134, 135, 139, 141, 143, 144, 146, 148, 149, 158, 160, 166, 169, 170, 172, 175, 178, 179, 180, 184, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 201, 210, 211, 213, 215, 219, 220, 221, 222, 226, 227, 228, 229, 237, 241, 244, 245, 247, 251, 258, 263, 265, 267, 268, 270, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 283, 285, 286, 288, 292, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305,

307, 311, 314, 315, 316, 317, 319, 323, 327, 329, 330, 332, 333, 334, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 361, 363, 364, 365, 366
Taspar 52
Tathagata 26, 143, 265, 266, 267, 268, 271, 272, 273, 284, 285, 292, 295, 300, 302, 306, 309, 314, 328, 349, 363
Tefekkür 43, 45, 65, 68, 74, 125, 137, 139, 145, 146, 148, 149, 150, 153, 163, 174, 181, 233, 262, 333
Tevacüd 148, 177, 178
Tevali 151
Tevazu 79
Tonyukuk 53
Tövbe 103, 104, 108, 134, 136, 139, 140, 185, 225, 240, 307, 331
Turfan 51
Türkistan 15, 32, 48, 50, 51, 80, 91, 287, 364

U

Upanişad 42, 340
Uygur 50, 51, 53, 351, 354, 356, 363

Uygurlar 51, 53, 349

Ü

Üç Zincir 182, 183

Üns 29, 148, 156

V

Vahdet-i Vücut 18, 34, 86, 100, 102, 112, 119, 146
Vahiy 106, 147, 186, 258, 265, 279
Vecd 19, 29, 77, 105, 106, 148, 159, 162, 174, 175, 177, 179, 180

Vecd 174, 177
Vedanta 19, 21, 23, 42, 43, 315, 354, 355, 359, 361
Veli 30, 265, 267, 271, 274, 278, 279, 280, 299, 314

Veliyullah 182
Vihara 50, 51, 354

Vücut 77, 105, 148, 177

Y

Yahudilik 24, 120, 193, 210, 252

Yakaza 134, 135

Yâl Şeyhi 306

Yeniden Doğum 55, 181 -Çarkı 55

Yesevi 9, 32, 33, 80, 91, 92, 93, 94, 98, 107,
108, 109, 111, 133, 168, 206, 215, 255,
260, 261, 263, 265, 271, 276, 287, 296,
330, 331, 333, 339, 353, 355, 358, 364,
367 -lik 29, 32, 79, 80, 86, 91, 92, 93,

94, 96, 98, 101, 102, 108, 109, 135, 137,
171, 192, 240, 245, 307, 323, 329, 331,
333, 341, 357

Yoga 16, 22, 58, 70, 71, 135, 137, 145, 150,
151, 152, 154, 155, 157, 159, 160, 164,
165, 278, 353

Yunus Emre 9, 24, 25, 33, 34, 99, 111, 132,
133, 172, 178, 179, 187, 188, 211, 220,
228, 241, 316, 339, 354, 358, 364, 367

Z

Zahit 26, 74, 170, 197, 198, 205, 317

Zevk 158, 366

Züht 19, 74, 75, 76, 77, 80, 90, 100, 103, 104,
109, 115, 118, 143, 169, 184, 185, 205,
219, 228, 229, 307, 319, 320, 321, 324,
334, 338, 343



TASAVVUF VE BUDİZMİN ORTAK DİLİ

Sosyal Bilimlerde, ele alınan konunun tek başına, kendi sınırları içinde incelenmesinin yanında bir de karşılaştırmalı çalışma olarak adlandırılan bir metodoloji gelişmiştir. Karşılaştırmaya dayanan çalışmalar, tarih, sosyoloji, edebiyat vb. alanlarda faaliyet gösterir. Özellikle, kültürler arasında bir etkileşimin olduğu varsayımından yola çıkıldığında, belirli bir kültürü tarihsel ve coğrafi olarak diğer kültürler ile karşılaştırarak incelemenin faydalı olması kaçınılmazdır.

Elinizdeki bu çalışmanın amacı, kaynaklar üzerinden bir karşılaştırma yapmaktır. Özellikle Budizm'e ait kaynakların kullanılması, çalışmanın özgün tarafını oluşturmaktadır. Bunun yanında klasik tasavvuf kaynaklarının ve tasavvuf edebiyatına dair kaynakların kullanılması da Türk tasavvuf düşüncesinin klasik tasavvuftan ne ölçüde beslendiğinin ortaya konulması açısından önemlidir. Çalışmada Budizm ve tasavvuf karşılaştırılırken zaman zaman İslam düşüncesinden de örnekler verilmiştir.

